فهرست شرح خفاریان

سازمان کتابخانه ها، موزه ها و مرکز اسناد آستان قدس رضوی

۱۳۸۵/۱۲/۲۱-۸

# اداره مخطوطات

نام کتاب حاشیه بر شرح جدید تجرید

مولف متن خواجه نصیر الدین طوسی محشی محمد بن احمد خفری

شارح علی بن محمد قوشچی مترجم

تاریخ تحریر نوع خط نسخ تعداد سطر ۱۳

نام کاتب

موضوع حکمت زبان عربی عدد اوراق ۹۴

طول ۲۴٫۵ عرض ۱۵ شماره عمومی ۳۳۱۴۵

وقفی / خریداری مقام معظم رهبری تاریخ وقف بهمن ۸۴

ملاحظات

ذیلاً یک نسخه ضمیمه دارد.

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلوة على سيد المرسلين محمد وعترته
الطاهرين وبعد فيقول الفقير الى الله الغني محمد بن احمد الخفري
هذه تعليقات انفقت مني على الهيات شرح التجريد فقد جمعتها تذكرة
لمن كان له قلب او القى السمع وهو شهيد جعلني [illegible] الطالبين
من اهل التأييد قوله استدل على وجود الواجب لله اختار المقدس
في اثبات الواجب منهج الحكماء الالهيين وهو الذي يستدل
فيه بالنظر الى الوجود لانه احضر واوثق واشرف من المنهج
الذي اعتبر فيه حدوث الخلق او امكانه بشرط الحدوث كما هو طريقة
بعض المتكلمين او الحركة كما هو طريقة الطبيعيين واقتصر في هذا

المنهج



المنهج على دليل واحد لحصول المقصد والاشارة الى وجوه هذا الدليل
ويمكن تقرير هذا الدليل بوجوه اربعة احدها ان للموجود افراد
لا ريب فيه فان كان واحد منها واجب الوجود بالذات ثبت
المط وان كان كلها ممكنا فلها موثر موجود بالض ولزم انتهاءها الى
الواجب لاستحالة الدور والتسلسل وثانيها ان يقال في الشق الثاني
ان لم يتحقق في افراد الوجود واجب الوجود لزوم الدور او التسلسل
وثالثها ان يقال فيه ان لم يتحقق واجب الوجود في الزام الموجود
لزم ان يتحقق فيها لاستحالة الدور والتسلسل ويمكن حمل كلام المص على
هذا ورابعها ما نقرره ان شاء الله وهو احد احتمالي كلام المص البراهين
التي ظهرت لي في هذا المطلب وانسب باهل البحث ان يقال على تقدير
كون الموجودات منحصرة في الممكنات لزوم الدور او تحقق موجود
ما يتوقف على هذا التقدير على ايجاده لان وجود الممكنات انما
يتحقق بالايجاد وتحقق ايجاد ما يتوقف ايضا على تحقق موجود كان

الشيء ما لم يوجد لم يوجد ومنها ان ليس للموجود المطلق من حيث
هو موجود مبدأ والا لزم تقدم الشيء على نفسه وبه يثبت وجود
واجب الوجود بالذات كما لا يخفى بادنى تامل وهذا حقيق بان
يكون طريقة الصديقين الذين يستشهدون بالحق لا عليه وبعبارة
اخرى مجموع الموجودات من حيث هو موجود يمتنع ان يصير لا شيئا
محضا ومجموع الممكنات ليس يمتنع ان يصير لا شيئا محضا وبذلك
ثبت وجود واجب الوجود بالذات وليعلم ان تتميم جميع براهين
هذا المطلب التي لا يوجد فيها ابطال التسلسل معينة على مقدمة
بديهية وهي ان جميع الممكنات الصرفة سواء كانت متناهية
او غير متناهية في حكم واحد في امكان طريان الانعدام عليها
بالكلية فبعد بديهيتها لا شبهة في صحة ما مر ولا في صحة ما قيل من
ان جزء الممكنات من علة جميع الممكنات الصرفة وجب ان يكون خارجا
عنه ما صرفه والموجود الخارج عنها انما يكون واجبا بالذات ولا في صحة

ما



ما قيل من ان جزء الممكنات الصرفة لا يمكن ان يكون علة فاعلية لها ولا
لزم ان يكون علة لنفسه ولعلله او على ملاحظة المقدم المذكور يحكم
كل عاقل بانه لا بد لجميع الممكنات من علة يكون علة له بالذات
وعلى الاطلاق والعلة بهذه الصفة علة لجميع اجزائه ولا في صحة
ما قيل اجزائه انه لا يمكن ان يكون ممكن ما من الممكنات منشأ
الوجود الممكنات ولا منشأ لامتناع طريان العدم عليها بالكلية
ولا في صحة ما قيل من انه لو لم يتحقق الواجب لم يتحقق شيء
من الممكنات اذ لا شيء من الممكنات بنفسه لا في الوجود ولا في
الايجاد واذ لا وجود ولا ايجاد فلا موجود لا بذاته ولا بغيره و
لاثبات هذا المطلب منهج اخر وهو ان نغير مجرد الامكان بان
يقال ممكن ان يوجد شيء من الاشياء بالامكان الوقوعي
ومن ذلك الامكان يثبت وجود الواجب معه باحدى الطرق المذكورة
كما لا يخفى بادنى تامل والغرض من هذا التطويل الاطلاع على البراهين

المتعدده على هذا المطلب العالى فان كلا منها كسمله فى ازاله
ظلمه الجهل ولاجتماعهما تاثير عظيم فى تقويه الاعتقاد قوله
على معنى انه يصح منه فعل العالم وتركه اى بمعنى انه ليس شى منهما
لازما لذاته بحيث يستحيل انفكاكه عنه فى اى وقت فرض وان كان
وقتا ما هو مما والغرض ان معنى الصحة ههنا ليس الامكان بالنظر
الى ذات الفاعل من حيث هو فاعل فان للعلامه فى تعريف
القدره عبارتين احديهما صحة صدور العمل ولا صدوره واراد
منهما امكان الصدور واللاصدور بالنسبه الى الفاعل من حيث
هو فاعل والثانيه كون الفاعل بحيث ان يشاء فعل وان لم
يفعل والتلازم بين معنيهما ظ فمعنياهما متفق عليهما بين
الفريقين والنزاع بين الحكماء والمعتزله ليس الا فى قدم العالم
وحدوثه مع اتفاقهما فى ان ايجاد العالم وعدم الايجاد ممكن بالنسبه
الى الذات بدون اعتبار الارادة وواجب مع اعتبار الارادة التى



هى عين الذات فالمناسب فى هذا الكتاب ان يفسر الكتاب
المذكور ههنا بامتناع انفكاك ذاته تعالى عن ايجاد العالم
مطلقا فى الازل وح لا حاجه فى اثبات نفسه الى التطويل
الذى ذكره انشاء الله فى الاستدلال بل الحق ان يقال فى
اثباته ان تاثيره تع فى وجود العالم ليس بالايجاب بالمعنى
المذكور والا لزم قدمه ضروره قوله واصح على انه قادر له
هذا الاستدلال على ما يناسب الاشعرى ولذا ذكره صاحب كتاب
الاربعين فيه فلا يصلح جزاء من قبل المص اذ على هذا التقدير
الاجزاء لقايل ان يعارض المص ويقول تاثيره تع فى وجود
العالم ان لم يكن بالايجاب بالمعنى المذكور لزم ترجيح الفاعل
بدون المرجح واحتياج التاثير الى شرط احادث يحتاج
الى شرط اخر والتاثير فيه ايضا يحتاج الى شرط احادث
على ما ذكر من انه لو كان حادثا لتوقف على شرط فيلزم التسلسل

في الشروط الحادثة متعاقبة او مجتمعة وجميع ذلك صح عند المص بل
له العقول الى ان العالم قديم اذ لو كان حادثا لتوقف على شرط حادث اذا
لئلا يلزم التخلف عن الموجب التام كما ذكره في الاستدلال او
تخلف العلة التامة عن المعلول وذلك الشرط الحادث يتوقف
ايضا على شرط حادث اخر ويلزم التسلسل وهو باطل عند المص
والحاصل ان القول بان الشيء لو كان حادثا لتوقف على شرط
حادث غير مسلم عند المص واكثر المعتزلة بل عند اكثر المتكلمين
وكلا لازما للعرض للايجاب المذكور فكيف يصح استعماله في مطلوبهم
نعم يصح استعمال الاشعرية له في ذلك الدليل على اثبات ان
تاثيره تع في العالم ليس بالايجاب اصلا بل بالقدرة والاختيار
يرجحوا ان يصح الفاعل المختار بلا مرجح فقالوا ان كان تاثيره
تعالى في الحادث يحتاج الى مرجح غير الارادة لزم قدم العالم والتسلسل
في الحوادث وكلاهما محالان فحاصل كلامهم ان تاثيره تعالى
ليس



ليس بالايجاب بل بالاختيار بدون الوجوب واللزوم بان يكون
المرجح نفس ارادة الفاعل المختار والا لزم قدم العالم او التسلسل
في الحوادث وكلاهما محالان فالنزاع بين الاشعرية والحكماء في
شيئين احدهما في قدم العالم وحدوثه وثانيهما ان لو صح
الفاعل المختار جايز بدون المرجح ام لا والنزاع بين الاشعرية والمص
في ثاني الامرين المذكورين فانه وافق الحكماء في امتناع الترجيح بدون
المرجح والايجاد والحادث فعنده لا يتوقف على شرط حادث بل يكفي
علم الفاعل بالمصلحة في ترجيح ايجاد العالم في الوقت الذي اوجده
فيه فهو قايل بالايجاب الخاص وهو ايجاب وجود الحادث بالنظر
الى علم الفاعل بنظام الخير ومصالح الغير فالمص انما نفى الايجاب
الذي هو مستلزم لقدم العالم لا الايجاب المطلق ما يحقق في
الاستدلال بامر سابقا بخلاف الاشعري ومن تبعه فانهم
نفوا الايجاب الذي مستلزم مقدم العالم مطلقا بالذ المذ ليس كور

وقالوا اوجد الله تعالى في الوقت اراد في الازل الايجاد فيه بدون
مرجح غير تعلق الارادة غير تعلق الارادة او بلا ارادة ولا اختيار
يمكن الرجحان بدون المرجح قال المص في شرحه للاشارات والقائلون
بحدوث العالم افترقوا الى ثلثه فرق فرقه اعترفوا بتخصيص ان
اول الايجاب بالحدوث بوجود علة لذلك التخصيص غير الفاعل
وهم جمهور قدماء المعتزله من المتكلمين ومن يجري مجراهم وهؤلاء
يقولون بتخصصه على سبيل الاولوية دون الوجوب ويجعلون
علة التخصيص تعود الى العالم وفرقه قالوا بتخصيصه بذلك
الوقت على سبيل الوجوب وجعلوا حدوث العالم في غير ذلك
الوقت ممتنعا لانه لا وقت قبل ذلك الوقت ان الوقت عندهم
انما يكون بالاضافه الى شيء اخر وقبل ذلك الوقت لا يكون شيء
اصلا فلا يكون قبله وقت وهو قول ابي القاسم البلخي المعروف
بالكعبي ومن معه وفرقه لم يعترفوا بالتخصيص وقفوا عند العجز عن التعليل





بل ذهبوا الى ان وجود العالم لا يتعلق بوقت ولا شيء اخر غير الفاعل
وهو لا يسأل عما يفعل واعترفوا بالتخصيص وانكروا وجوب استناده
الى علة غير الفاعل بل ذهبوا الى ان للفاعل المختار ان يختار احد
مقدوريه على الاخر من غير تخصيص وهم اصحاب ابي الحسن الاشعري
ومن بعده وغيرهم من المتكلمين المتاخرين انتهى ولا خفاء
في ان المص اختار المذهب الاول ممكن حال بالوجوب **قوله** يلزم
قدمه اي قدم الفعل المطلق الذي هو من الفاعل ولزومه للايجاب
بالمعنى المذكور بديهي ولا حاجه الى التنبيه عليه كما مر الاشارة
اليه **قوله** ولو كان حادثا لتوقف له ذلك التوقف مع كون لزوم
حدوث الفعل المطلق ممنوعا كما مر الاشارة اليه بحاله هذا الحدوث
على تقدير الايجاب بالمعنى المذكور وامكان استلزام المح للمح
مستلزم لتقدم الشيء على نفسه **قوله** لئلا يلزم التخلف عن
الموجب التام لا حاجة الى هذا التقييد بعد تعيين الايجاب بالمعنى

المذكور فان قيل هذا التقييد للتوضيح قلنا لا توضيع فيه
لان الموجب المدعى مسرك بين الموجبين اللذين احدهما معتبر
عند الحكماء والاخر معتبر المص وايضا التخلف عن الموجب التام
وان كان محالا جاز ان يكون لازما لاجتماع المتنافيين وهما المو جب
بالمعنى المذكور وحدوث اثره المطلق وايضا ذلك التخلف لازم
لحدوث مطلق اثر الموجب بالمعنى المذكور ولا حاجة الى اعتبار تو قفه
على شرط حادث **قوله** متعافيه اقول على هذا التقدير يلزم قدم
العقل المطلق من حدوثه وذلك غريب **قوله** او مجتمعه لا يخفى
عليك انه على هذا التقدير يلزم تخلف المعلول عن الموجب
التام فبطل **قوله** اذ لو كان حادثا له لا يخفى عليك انه على تقد ير
الحدوث لزم التخلف عن الموجب وذلك كاف فان قيل مراد
انتفاء الله من القدم المذكور في قوله يلزم قدمه بالشخص
او القدم بجميع الاجزاء ولذا قال اذ لو كان حادثا اي بالشخص

او حادثا



او حادثا بالجزء لتوقف على شرط حادث قلنا الاستدلال باق
وقد سبق استحالة قدم العالم سواء كان بالشخص او بالجزء او
بالنوع وايضا لا يندفع بالاشارة اليه سابقا من ان الحا دث
لا يتوقف على شرط حادث عند المص فالوجه في تقرير الدليل
ما مر سابقا **قوله** وللمعترض ان يقول لم لا يجوز ان يوجد له
العمدة في اثبات حدوث العالم اجتماع المثلين والحديث المشهور
كان الله ولم يكن معه شيء الذي لا دليل عقلي فعارضه فلبس
للمتكلمين التفاوت الى هذا لتجويز المخالف للاجتماع والحديث
ولهذا قال المص والواسطة غير معقول له اي لا دليل عقلي
عليه فتجويزها مع انه مخالف للاجتماع المذكور والحديث
المشهور غير ملتفت اليه وايضا الدليل العقلي قائم بان الممكن
الذي لا وجود له باعتبار ذاته لا يوجد جوهرا وهذا يوافق
كلام الحكماء وقال البهمنيار في كتابه المسمى بالتحصيل فان سألت عن الحق

فلا يصح وان يكون علة الوجود الا ما هو برى من كل وجه عن
معنى ما بالقوة وهذا هو صفة الاول تعم لا غير اذ لو كان ما يفيد
الوجود ما فيه معنى ما بالقوة سواء كان عقلا او جسما كان
للعدم شركة فى افادة الوجود وان كان لما بالقوة شركة
فى اخراج الشيء من القوة الى الفعل انتهى فمعنى قول المص والواسطه
غير معقوله اى الواسطة فى ايجاد العالم الجسمانى مما يتبعه البرهان
العقلى الدال على ان ايجاد الجواهر والاعراض المفارقة للذات
الموجد ما هو مختص بالمبدع الاول معه وهذا لا ينافى كون
حركات العناد صادرة عنها قوله اى مع قطع النظر عن انضمام
الارادة اليها المناسب ان يقال ان الامكان باعتبار القدرة
مع قطع النظر عن اعتبار الارادة والوجوب باعتبار الارادة
فان الارادة عنده ايضا غير زايدة على          ولا على
الداعى ولا على العلم بالاصلح فان قيل اذا كان الارادة والعلم

بالا

٨

بالاصلح غير زائدين على ذاته تعالى فكيف يمكن انفكاك الذات
عن المراد فينتفى الايجاب بالمعنى المذكور والا قلنا لما كان المراد
وهو ايجاب ايجاد الحادث على النحو الذى هو الاصلح فكان
مرجع الايجاد وهو العلم بالاصلح انتفى الايجاب المذكور وكان بان
تحقق الايجاب بمعنى استحالة انفكاك الحادث على النحو الواقع
عن الارادة التى هى غير زائدة على الذات والعلم بالاصلح كما مر
الاشارة اليه وسياتى تحقيق ذلك انشاء الله تعالى قوله
وهذا ما يقال من ان الوجوب بالاختيار لا ينافى الاختيار
تقابل ان يقول الوجوب بالاختيار والارادة التى هى غير
زايدة على الذات ينافى القدرة والاختيار الذى هو مراد
المتكلمين نعم الوجوب بالاختيار والارادة التى هى غير زايدة
على الذات لا ينافى القدرة والاختيار على تعبير الحكماء يعنى
بمعنى انه ان شاء فعل وان لم يشاء لم يفعل فى الاول ففصل فيه

بالمشيئة القديمة التي هي غير زائدة على الذات ولا على العلم
بالنظام الاعلى والحاصل ان انفكاك العلة التامة عن المعلول
في الزمان مح فكيف حكم بانفكاك ارادة الواجب تعالى مع
كونها زائدة على الذات عن تعلقها بالمراد في الزمان كما حكم
به المتكلمون فاللائق بهذا المقام ايراد تحقيق شافي يوجب
طرح ما قيل فيه خلف فان قيل انفكاك العلة التامة
عن المعلول اي تقدمها عليه بالزمان ممكن ولزم الحكماء القول بامكانه
فان الحادث في ان الحدوث له علة تامة بلا شبهة ولا نزاع
لاحد في وجوب ان تتقدم تلك العلة عليه بالزمان اذ لو كانت
معه في الزمان نقل الكلام الى علتها فيلزم الانتهاء الى علة
تامة مقدمة على المعلول بالزمان والا لزم اجتماع علل غير
متناهية مترتبة وهو باطل باتفاق العقلاء وبذلك يندفع
كلام الحكماء على المتكلمين في جواز تخلف العلة التامة عن المعلول قلت

يتخلف



تخلف المعلول عن العلة بحيث لا يتخلل زمان بين تحققهما اصلا
لا بحسب الخارج ولا بحسب الوهم جائز عند الحكماء بل لزمهم
ان يلتزموا به لما مر واما تخلف العلة التامة عن المعلول
بحيث يتخلل بينهما زمان وهمي كما يلزم من الحكم بان القديم مع
الارادة القديمة علة تامة لتعلق الارادة وكونه بمنزلة التقدم الذي
يلزمهم التزامه اقول قد مر الاشارة اليه فيما سبق من ان العلم
بالاصلح هو المرجح فالذات تقتضي احداث الحادث في ان الحدوث بواسطة
الارادة التي هي العلم بالاصلح وسيجيء تفصيله قوله بان يريد الترك
او لا يريد الفعل هذا ترديد بناء على ان الخلاف في ان الترك
اما فعل يصدر عن التارك او عدم الفعل قوله عند انضمام الارادة
هذه العبارة السابعة اي قوله فان القادر هو الذي يصح منه
ان يفعل بان يريد الفعل وحجب العقل ايضا ليس على ما سبق
فانه لا يناسب الا مذهب من حكم بحدوث ارادة الفعل بعد حصول

التفسير في ارادة الارادة لبعض شيوخ المعتزلة والعبارة اللائقة
في الاول هي ان يقال فان القادر هو الذي يصح منه ان يفعل بان
يريد الفعل فيجب الفعل بالنظر الى ارادة الذات وفي الثاني هي ان يقال
ان اراد وجب صدور الاثر بالنظر الى مجموع الشرائط اعني الذات
مع كونه قادرا مريدا او نقول ان شاء الله تسامح في العبارة بقرينة
تدل على المراد لكن هذا ينافي ما ذكره في شرح قول المص وتخصيص
بعض الممكنات بالايجاد في وقت يدل على ارادته فانه يدل على انه
اعتقد ان مذهب المص اثبات الارادة الزائدة على الذات قال
المص في شرح الاشارات لما كان الفاعل المختار عند المتكلمين هو
الذي يتساوى مقدوراته بالقياس اليه من حيث هو قادر
احتاجوا الى اثبات شيء بسببه تخصيص الطرف الذي يختاره
فاثبتوا ارادة له يتعلق بذلك الطرف وهي مجددة عند بعض
المعتزلة وقديمة عند الاشاعرة وغير زائدة على علمه عند الكعبي

ثم



ثم قال واعلم ان المعتزلة الذين لا يقولون بالارادة المجددة لا يعرفون
بتجدد شيء على العقل اصلا مع قولهم اما بان يكون بعض
الاوقات اصلح للصدور وتغير راجع الى امتناع الصدور في غير
ذلك الوقت ان لم يحكم بوجوب الاصلح كما مر فيما نقل عن المص
سابقا واما ان احكم بوجوبه كما هو مختار المص فمؤدى هاتين
العبارتين واحد والظاهر ان المراد بالامتناع بالغير وليعلم ان مختار
المص هو ان الارادة مع كونها غير زائدة على العلم غير زائدة على
الذات وان بعض الاوقات اصلح للصدور وان العلم بالاصلح هو
موجب ويمكن ذلك على ما ذكر منك في الابحاث الاتية **قوله**
اما حال وجود الاثر فيجب وجوده ويمكن الجواب بان وجوب
وجود الاثر بالارادة لا ينافي امكان الترك بالنظر الى ذات القادر
فان التمكن من الفعل وتركه انما يكون بالنظر على ذات القادر
من حيث هو قادر وهذا يتحقق في كلتا حالتي الوجود والعدم وبهذا

بعلم انه يمكن الجواب على اختيار كل من قسمي الترديد يعني مختار
انها حال عدم الاثر لكنها عبارة عن التمكن من الفعل في ثاني
الحال لقايل ان يقول لا يخلو ثاني الحال عن وجود الفعل وعدمه
فيعود السوال على التقديرين فلا يتحقق القدرة على المستقبل
فيحتاج الى الجواب المذكور فيطول المسافة في الجواب وليعلم ان
المتكلمين اختلفوا في ان القدرة على الفعل اي القدرة الحادثة
قبله او حين وجوده فذهبت الاشعرية الى انها حين الفعل و
المعتزله الى انها قبل الفعل والمعتزله الى انها قبل الفعل واستدل
من قال بمعيتها بوجهين الاول منهما انه لو لم يتحقق قبل الفعل
لكان تكليف الكافر بالايمان تكليف غير القادر وان كان جايزا
عند الاشاعرة لكنه غير واقع بالاتفاق كما قال الله تعالى لا يكلف
الله نفسا الا وسعها الثاني منهما ان القدرة يلزمها كونها محتاجا اليها
في الفعل والفعل عند الحصول لا يحتاج الى القدرة والجواب عن الثاني

ان



ان حصول الفعل لا ينافي احتياجه الى القدرة التي هي علته فان
حصول المص لا ينافي الاحتياج الى علة واجيب عن الاول بان تكليف
الكافر في الحال بايقاع الايمان في ثاني الحال واورد عليه بانه
ان استمر الكفر في ثاني الحال فلا قدرة فيه على الايمان وان تبدل
بالايمان لم يكن مكلفا فيه لاستحالة التكليف بتحصيل الحاصل
فيتنافى التكليف والقدرة التي هي شرطه ويمكن دفع هذا الايراد
بان يقال التكليف لا يتعلق الا بما هو مقدور على تقدير وجوده
واللازم منه ان يكون المكلف به مقدورا في اي زمان وجد لا
يشترط كون القدرة مجامعة للتكليف على ان المكلف بتحصيل
الحاصل انما يستحيل اذا كان حاصلا بتحصيل وان لم يكن محالا لكنه
لا طايل اخر لا بذلك التحصيل وح جاز ان يستمر التكليف حال
القدرة لا يقال ان تكليف الفاعل حال الفعل بتحصيل ذلك الفعل
الحاصل بذلك التحصيل وان لم يكن محالا لكنه لا طايل تحته كما يقول

كفى فى فايدته كونه سببا لذلك التخصيص فاذا هو اثره لا يقال
ينبغى فايدة التكليف وان لم يكن محالا لكنه لا طايل تحته لا
ما نقول كفى فى فايدته على التقدير المذكور وهو الابتلاء
لانه يتصور عند التردد فى الفعل وتركه واما عند تحقق الفعل
لا ما نقول الابتلاء انما يكون فائدة حدوث التكليف لا فائدة
استمراره والحق ان النزاع المذكور لفظى فانه ان اريد بالقدرة
القوة التى هى مبدا التاثير والكسب سواء كان مع جميع شرايط
التاثير فى الفعل اولا كان متحققا قبل الفعل ومعه وان اريد بها
القوة التى يكون مع جميع شرايط التاثير والكسب لم يتحقق
الا مع الفعل وان اريد بها القوة الناقصة التى يشترط معها عدم
تحقق جميع شرايط التاثير والكسب لم يتحقق الا قبل الفعل
والى الثالث ايضا ذهب بعض كما يعلم من عبارة بعض وايضا
كان الدليل ولا على تحقيق ذلك الذهاب فان قيل لعل المصنف ذهب

الى



الى اختيار القول الثالث ولهذا قال ويمكن اجتماع القدرة فى
العدم وفى حال الوجود وتحقق شرايط التاثير فى الوجود ولا
يتحقق القدرة فى حال العدم ولا فى حال الوجود قلنا لان عدم
هذا التوجيه قوله ويمكن والاولى فى توجيهه ان يقال هذا جواب
قول من قال القدرة لا يتحقق فى حال العدم قبل الفعل لان القدرة
لا يمكن ان يجتمع مع العدم فاجاب المصنف ان القدرة على الفعل
المستقبل متحققة فى الحال مع عدم الفعل فى الحال فهذا رد
على الاشعرية فى قولهم ان الفاعل لا يقدر على الفعل قبل
وجوده قوله وانتفاء الفعل بسبب فعل الضد فله اثنان على
ان ليس شروط انتفاء كون الفعل متعلقا للقدرة كونه
فعل الضد فان انتفاء الفعل يصح ان يكون متعلقا للقدرة
وتحقق العدم قبل القدرة لا ينافيه اذ يمكن للقادر ان لا يفعل
فيستمر العدم وان يفعل فلا يستمر فيكون العدم الاصلى مستمرا الى

لاينافى تعلق القدرة بالغاية والضابكفى فى كون طرف النفى
اثر بمعنى الاستتباع اى القادر لم يشاء فلم يفعل فان انتفاء
الفعل ليس فعل الضد الذى هو العدم ففى هذه العبارة اشارة
الى رد الدليلين المذكورين فى الشرح قوله اى قدرة الله معه
شاملة لجميع الممكنات الله بلا خفاء ان امكان الصدور عن الغير
بالارادة علة للمقدورية اذ الشئ ما لم يتصف بامكان الصدور
عن الغير بالارادة لم يتصف بالمقدورية وكل ما لم امكان عن
الغير امكان الصدور عن الواجب معه سواء كان الصدور
بالواسطة او بلا واسطة معه الواجب متعلقة بجميع ماله
امكان الصدور عن الغير ممن لم يجوز كون الممكن فاعلا مستندا
الى ان الممكن باعتبار ذاته لاشئ محض وما كان كذلك لا يصح
ان يصير موجدا يكون عنده وقوع جميع الممكنات بايجاد الواجب
تعالى وقدرته ومن جوز كون الممكن محركا للاجسام جوز ان يوجد

الواجب



الواجب تعالى حركات الاجسام ضرورة ان القادر على ايجاد المحرك قادر
على ايجاد الحركات والحاصل ان قدرة الواجب المقرونة بجميع
شرائط التأثير لا تتعلق الا بالممكنات التى لها امكان الوقوع بالنظر
الى علمه بالنظام الاعلى اما بلا واسطة لما ذهب اليه البعض او
مطلقا مع الاتفاق فى ان صدور غير الحركات من الجواهر والاعراض
هو من الواجب تعالى واما قدرته على الاطلاق فهى متعلقة بجميع
ما هو ممكن الصدور عن الغير قوله لا يلزم ان الامكان علة المقدورية
له لما كان الامكان علة الحاجة الى المؤثر والتأثير فى الامكان له
ضرورة على الايجاب بالمعنى المذكور سابقا باتفاق الملتين فثبت
بذلك كون الامكان علة الحاجة الى المؤثر القادر قوله ولو
سلم له لما كان مقدار المقدور للشئ معذورا له ووجب انتهاء
جميع المقدورات الى الواجب بالذات عنه ثبت شمول تعلق قدرته
لجميع المقدورات قوله فان المعتزلة المعتزلة لم يسعوا امكان تعلق

قدرة الواجب تعالى بافعال العباد بالنظر الى مجرد ذاته بل انما
يكون تعلق الارادة بايجاد الافعال كما يعلم من التامل في ادلتهم
قوله هذا لا يستند كلام لا بناء له لا يخفى عليك انه لا فرق بين المدعيين
في ورود المنع انما الفرق في دفعه فان الاشعرية لما اعتقدوا ان
ليس ثانيا بغير واجب الوجود ادعوا منع كون الممكن غير مقدور
للواجب تعالى بانه يلزم من كونه غير مقدور له تعالى عدم امكان
صدوره عن الغير فان كل ما يمكن صدوره عن الغير فانما يصدر
عن الواجب بالذات واما على مذهب المعتزلة فدفع المنع المذكور
بان يقال كل ما يمكن صدوره عن الغير يمكن صدوره عن الواجب
بالذات واما على مذهب المعتزلة باعتبار كونه فاعلا اي بدون
اعتبار كونه مريدا او عالما بنظام الخير اي لا يلزم من كون الشيء
ممكن الصدور عن الغير كونه متعلقا لقدرة الواجب المستجمعة لجميع
شرائط التاثير قوله فعلى قاعدة الاعتزال لله على قاعدتهم





لا يلزم الا جواز ان يكون خصوصية بعض المقدورات الممكنة مانعة
من تعلق القدرة الشاملة لجميع شرائط التاثير بل من تعلق
الارادة لا صدور ان يكون الخصوصية مانعة من تعلق مطلق القدرة
بمعنى انه لو اراد ما له تلك الخصوصية مانعة من تعلق مطلق القدرة
بمعنى انه لو اراد ما له تلك الخصوصية لم يقع بقدرته تعالى وعلى
قانون الحكمة لا يمكن ان يوجد ويوثر الا واجب الوجود بالذات
وكل ما له امكان قبول الوجود فانما يوجد من الواجب الوجود
بالذات الذي هو باعتبار ذاته موجود فان الممكن الذي
ليس له في حد ذاته وجود عندهم اتصافه بالايجاد بعد قبول الوجود
والحركات محققان عندهم في الممكنات يدل على ذلك ما نقل
سابقا عن بهمنيار قوله جاز ان يستعد المادة له هذا لا يوجب
تجويز صدور الممكن عن غير الواجب تعالى قوله وعلى التقدير
لا يكون له لا يخفى ان المدعى ان نسبة الذات مع اعتبار كونه

عين العلم والارادة النسبة الى جميع الممكنات التي لها امكان الصدور
عن الغير سواء ولا خفاء في صدق هذين الحكمين قوله اعظمها
التنوية شبهة التنوية هي ان الله تعالى خير محض فلا يمكن ان
يوجب الشر ولا بد للشر الواقع من امر يقتضيه ودفعها اما لا يقال
الاشياء على خمسة احتمالات احدها الشيء الذي لا خير فيه اصلا
وثانيها الشيء لا شر فيه اصلا وثالثها الشيء الذي يتساوى
فيه الشر والخير ورابعها ما يكون خيره غالبه وخامسها ما
يكون فيه غلبة الشر وذات الواجب بالذات ما لم يكن ان يصير
مبدأ للشر وجب ان لا يصدر عنه الا قسمان من الاقسام المذكوره
في القسم الثاني الذي ليس فيه شرية والقسم الرابع الذي
خيرية غالبة لان ترك الخير الكثير لاجل الشر القليل شر كثير فعول
التنوية من ان الله تعالى لا يصير مبدأ لما فيه شر يمكن الزامهم
بان الله تعالى مبدأ الاشياء خيرتها غالبة وقد تفاخر ارسطو

الملقب



الملقب بالمعلم الاول بذلك الكلام في دفع شبهتهم قوله فكا
ارادة والله وعلى هذا يكون مرادهم بالظلمة هو العدم والامكان قوله
والمجوس منهم قال المجوس ان اعاداهم من ليس من الشر بل الشر
منه فيبي ذات او جداهم من ويكون جميع الشر انما يصدر عن اهرمن
قوله والجواب منع قولهم ان الواحد لا يكون له اللهم الا ان يراد
من قولهم خيرا ما يكون خيرا ومن قولهم شريرا اما ان يكون
شرا محضا وبهذا حملها البعض على الوجود الذي هو خير محض
والعدم الذي هو شر محض ويزدان ما قاله ان شاء الله والحاصل
ان شبهتهم ما ذكر ودفعنا ان يكون مما سبق قال المص والاحكام
اي احكام افعال الواجب بان يكون خاله عن وجوه الخلل والنقصان
ويشتمل على حكم ومصالح يدل على تقدم علمه تعالى بالافعال ثم
بواسطة يدل على علمه تعالى بذاته قال المص والتجرد اي تجرد الواجب
وهو على المشهور كونه غير جسم وجسماني وعلى التحقيق كونه غير

محتاج ارتباط بالغير بل كونه محض الوجود الحقيقي المنزه عن
المهيه والاعراض يدل على علم معه بذاته اولا وبواسطة يدل
على علم معه بافعال وفي هذا الدليل يسر بامل فيه ان كنت
والشوق فانه لا يظهر الا اهل التام والذوق في المصر واستنا
كل شيء اليه هذا الدليل على تقرير انشاء الله انما يدل على شمول
علمه معه بجميع الموجودات كلية كانت او جزئيه بعد ضمه الى
دليل اخر واله على علمه معه بذاته وعلى هذا يمكن حمل قوله
والاول والاخير عام الاخير انما يدل على عموم العلم لكن فيه
صرف عن المتبادر ويمكن ان يحمل هذا القول على دليلين اخرين
ندلانا على اصل العلم وعمومه العلم لكن فيه صرف احدهما ان
يقال انه تعالى لما كان مبدا لجميع الموجودات منها العلماء بذواتها
بلا شبهه كان عالما بذاته بالضرورة لكون الفاعل اشرف واكمل
من اثره ومن كونه تعالى بذاته ومبدأ لجميع الموجودات علم كونه

تعالى



تعالى عالما لجميع الموجودات معقوله كانت او محسوسه كليا او جزئيه
ويمكن ان يثبت بهذا الدليل العلم مطلقا ثم يثبت العلم بذاته تعالى
ثم يثبت العلم لجميع الموجودات والثاني ان يقال انه تعالى لما كان
مبدأ لجميع الموجودات التي منها الصور العلميه كان مبدا لفيضان
العلم على العلماء وكان فياض العلوم ومعطيها فكان عالما بذاته
بالضروره ثم باخذ من الوجهين المذكورين يثبت انه تعالى عالم
بجميع الموجودات قوله اتفق جمهور العقلاء على ان ذلك
لان بعضهم نفوا العلم وظني انه لم ينف احد من العقلاء علم
الواجب بالذات بذاته تعالى بل البعض انما نفوا العلم التفصيلي
قبل ايجاد الاشياء في الاعيان ظنا منهم ان هذا هو العلم كما يدل
عليه الدليل الذي استدلوا به والبعض الذي نفوا العلم بذاته
تعالى انما نفوا العلم الزايد على الذات كما يشعر به دليلهم قوله
وجاز ان يكون فوقه ما هو اكمل له مجال عند التامل في اول دليلهم

يظهر ولا اولى وجوده الحاصل ان نظام الموجودات على وجه
لم يمكن ان يوجد اعلى منه وعبارته توهم خلاف ذلك كما ذهب
اليه الشافعي قوله وحاء الضروري على بعض الفضلاء حابرا
اشاره الى ان بعض الفضلاء غير العلم وعرفت ما فيه
قوله وتمسك في كونه عالما بالادله السمعيه لعلهم تمسكوا
في عموم العلم وشموله لجميع الموجودات كلية او كانت او جزئية بالادلة
السمعيه مما لا يرد ما اورده عليه قوله وان لم يخطر بالبال كون
المرسل عالما ان اراد بالخطور الخطور التفصيلي فيكون الالتفاتها
يستفاد من الشرع لا اصل العلم وان اراد بالخطور حصول العلم
بان لا يكون معلوما الا بالشرع فيرد عليه ما اورده عليه انشا
الله بقوله والظاهر ان هذا مكابره والاولى ان يحمل كلامهم على ما
من ان شمول العلم والقدرة لجميع الممكنات يمكن اثباتها بالشرع
وايضا يمكن ان يقال انه اراد من تمسكه في كونه عالما بالادله
السمعيه



السمعيه من العلم العلم المقدم على ايجاد الممكنات في الاعيان فح لا يرد
ايضا الايراد المذكور قوله وكل مجرد عاقل له حاصل كلامهم
ههنا ان المانع من التعقل انما هو المادة وعلائقها فان بينهما
في التحصيل ولما كان وجود المحسوس والمعقول في حد ذاته وجوده
لمدركه نفس محسوسيته ومعقوليته لم يصح ان يكون ما وجوده لغيره
مدركا لذاته ومدرك ذاته يجب ان يكون ليس وجوده ادراكه
لذاته وكل ما وجود لذاته فهو مدرك ذاته اذ ليس وجوده الا كونه
مدركا فالامور التي تدرك ذواتها لا يصح ان يكون مفارقة لمادة
والا لكان وجودها لغيرها واما الامور المجردة عن المادة فانها يجب
ان يدرك ذواتها والا لكان وجودها لغيرها وكل ما هو محجوب
عن ذاته للمفارقة المادة لغير مدرك ذاته ويشهد بهذا ان القول
الحسية كالبصر واللمس والذوق لا يدرك ذواتها ثم قال في الفصل
الذي بين العقل والمعقول اوحد علمت ان معقوليه الشيء وجوده

من حيث هو معقول وايضا اذا كان وجوده لكان لغيره كان
معقولا له ان كان وجوده لذاته فهو معقول ذاته واقول الوجود
هو الموجود المستغنى عن المهية واضعف الموجودات ما ضعيفه
وهذا هو الهيولى فما وجوده اقول الوجودات فهو فى باب العقول
انتهى اقول قوله اضعف الموجودات ما ضعيفه القوة اشارة
الى لميه كون الهيولى غير عاقلة بذاتها فان العلم ليس الا الظهور
والانكشاف وليس للهيولى وجود بالعقل فى حد ذاتها فليس
لها ظهور وانكشاف لذاتها والظهور والانكشاف ليس الا الوجود
وبذلك يندفع اعتراض الاشراقيين على قول المشائين
من ان التعقل حصول المهية المجردة عن العلائق المادية للشى
المجرد القائم بذاته هو حصول فى شان المجرد كان ذاته غير غائبة
عن ذاته فيكون عالما بذاته وهو انه لو كفى فى كون الشى شاعرا
بنفسه تجرده عن الهيولى لكانت الهيولى التى اثبتوا شاعرة بنفسها

او



اوليست هى ماهية بغيرها بل مهيتها لها وهى مجردة عن الهيولى
الاخرى اذ لا هيولى للهيولى وهى لا تغيب عن نفسها ان عبر بالغيبة
الواقعة فى تفسيرهم الادراك ما يتعدم عن الذات المجردة عن
المادة البعد عن الذات لامتناع بعد الشى عن نفسه وان
عنى بعدم الغيبة الشعور كان قولهم كل مجرد غير غايب عن
ذاته ممنوعا ولم يصح جعله دليله على كون المجرد عالما بنفسه لانه
تعليل الشى بنفسه ودفع هذا الاعتراض بان يقال تم يجعل
مجرد التجرد عن الهيولى على العلم فاندفع النقض بالهيولى فان الوجود
وهو الظهور او مستلزم له فالموجود بالفعل الذى هو موجود
بنفسه اى غير قائم بالغير ظاهر بنفسه ونظير هذا ما قال
الاشراقيون من ان النور المجرد عالم بذاته لانه نور بنفسه وظاهر
نفسه وكل ما هو عالم لذاته فهو نور مجرد السانان القضيتان
نازلتان منزله قول المشائين من ان كل عالم بذاته فهو مجرد

وكل مجرد فهو علم بذاته ثم قال وقد عرفت ان الوجود للمجرد
عن المادة فهو غير محتجب عن ذاته فنفس وجوده اذن معقول له
لذاته وعقليه لذاته فوجوده اذن عقل وعاقل ومعقول و
بيان ذلك انك قد عرفت ان المعقول هو المجرد عن المادة و
علايقها ثم ليس ينعكس الموجبة الكلية كلية حتى يكون كل
ما يكون مجردا عن المادة فهو معقول لكن المجرد عن المادة اما
ان يصح ان يعقل او لا يصح ان يعقل و مح ان لا يصح ان يعقل
فان كل موجود يمكن ان يعقل اما بان لا يتغير فيه شيء حتى
يصير معقولا كالحاصل في المعقولات بالقوة التي يحتاج الى تجرد
تجريدها عن المادة حتى يصير معقولا لكن هذا الحكم لا يصح في المجرد
بالفعل لا يحتاج الى ان يتغير فيه شيء حتى يصير معقولا بالفعل
فهو عاقل لذاته فانه ان لم يكن عاقلا لذاته لكان معقولا بالقوة
وقد فرضناه معقولا بالفعل هف انتهى اقول ويمكن الاستدلال على

اي كل

١٠١

ان كل مجرد عالم بان النفوس المجردة الانسانية عالمة ومنشأ
عالميتها ليس الا تجردها وفي الجملة حكم الحكماء بان كل مجرد
عاقل وكل معقول مجرد انما انشاء من التفتيش عن احوال
النفوس المجردة الانسانية وادراكاتها وقد يستدل على اثبات
علم الباري تع بان العلم كمال مطلق للموجود من حيث هو
موجود وكل ما هو كذلك فهو لا يمتنع على الواجب لذاته وكل
ما لا يمتنع على الواجب فهو حاصل بالفعل اذ هو كامل باعتبار
ذاته **قوله** انه تعالى عالم بذاته له لا يخفى ما في حمل عبارة المص
على هذا الوجه والاولى ومن يحمل عبارته على احد من المعاني
الثلثة المذكورة سابقا **قوله** اما الاول فلان العلم له نور
هذا الدليل على النهج الذي في المواقف وشرحه هو انه
تعالى يعقل ذاته واذا عقل ما عداه اما على الاول فلان التعقل
حصول الماهية المجردة عن العلائق المادية للشيء المجرد القائم بذاته

وهو حاصل في شانه تعالى لان ذاته بجرده غير غائبة عن ذاته
فيكون عالما بذاته واما الثاني فلان بذاته مبدأ لما سواه
والعلم بالعلة يستلزم العلم بالمعلول فعلى انشاء الله عبارته
الى ما ذكره واورد على جميع الانظار التي ذكرها صاحب المواقف
وغفل عن اندماج النظر الاول اولا يخفى ان حقيقة العلم اما
حضور المعلوم عند العالم او ما هو لازم له وعلى التقديرين
يندفع المنع الاول اذ المقصد بكل منهما حاصل قوله ويرد
عليه اما لازم قد عرفت ان هذا المنع مندفع بان العلم واما الحضور
المذكور او امر يلزمه كما لا يخفى وعلى التقديرين لم يتوجه المنع
نعم هذا المنع انما يتوجه على عبارة صاحب المواقف لان كون العلم
عبارة عما ذكره او عما هو لازم له لا يكون بينهما بخلاف عبارة
انشاء الله فان كون العلم عبارة عما ذكره او عما هو لازم بديهي
لا خفاء فيه ودفعه عن عبارته عدم الاشارة اليه من انه لما كان

نفس



نفس الانسان عالما بالمعاني الكلية وذاته بذاته يجد من كلية
ان التعقل عبارة عما ذكره او عما يلزمه وذلك والحق هو الثاني
وبذلك يحصل المقصد كما مر قوله فلا يجوز ان يشترط
فيه له عدم جواز اشتراط التغاير بالذات بين العالم
والمعلوم في العلم بعلم من علم الانسان بنفسه واما كون الحواس
غير عالمة بانفسها فهو انما يكون لاجل كونها غير مجردة لا لاجل
الاشتراط المذكور كما لا يخفى فالاولى في هذا المنع على تقدير
انشاء الله اي يستعير عن عدم الغيبة المشتمل عليه قوله لان
ذاته غير غائبة عن ذاته فيقال ان اريد بعدم الغيبة عدم
البعد فمجرده لا يلزم العلم كما لا يخفى في صورة الحواس وغيرها
من الامور التي لا يتصف بالعالمية وان اريد به الشعور و
الانكشاف فهو مم لانه غير بين ولا مبين من ذلك الدليل
على تقرير انشاء الله فوجب ان يعتبر التجرد والاستقلال في الوجود

فی هذا الدلیل کما هو مذکور فی المواقف وح لا حاجة الی دفع المنع
الثانی یحتاج الی التنبیه المذکور فی عدم کون العلم مشروطا
بتغایر العالم والمعلوم بالذات واما حال الحواس فقد عرفته
بما مر قوله واما ان العلم بالعلة یوجب العلم بالمعلول صنته الخ
الدلیل الاخیر ان واجب الوجود فی اعلی مراتب التجرد فیکون عالما
بجمیع الموجودات کما قال الله تعالی الا یعلم من خلق وهو
اللطیف الخبیر فان الحکم بان الفاعل العالم بذاته عالم بما صدر
عنه بدیهی ویعلم الواجب ان الواجب الوجود علمین
احدهما علم کمالی اجمالی هو عین ذاته تعالی وهو کونه باعتبار
ذاته بحیث منشأ لانکشاف جمیع الموجودات قال بهمنیار
بیان ذلک ان حقیقته حقیقة یصدر عنها مفصل المعقولات
کما ان المعقول البسیط عندنا علة للمعقولات المفصلة ولکن
المعقول البسیط عندنا موجود فی عقلنا وهناک نفس وجوده

ومعنی


ومعنی المعقول هو انه کما یکون بینک وبین انسان مناظرة
فاذا تکلم بکلام کثیر حضر سائلک جوابه ثم تفصیله شیئا
بعد شیء الی ان تملأ دست کاغذ بل ما عنده اشد تجریدا
انتهی فی الشعور العلمی الکمالی کان ذاته عالما بذاته ولجمیع
الممکنات وعلما ومعلوما والتغایر بین هذه المعانی انما هو
بالاعتبار والی هذا اشار القاری بحیث قال فی الفصوص
واجب الوجود مبدأ کل فیض وهو ظاهر فله الکل من حیث
هو ظاهر ینال الکل من ذاته فعلمه بالکل بعد ذاته وعلمه بذاته
نفس ذاته فکثرة علمه بالکل کثرة بعد ذاته تعم فیه فهو
من حیث ویتحد الکل فی ذاته تعالی ما لیس الی ذاته فهو الکل
فی وحدة وثانیهما علم تفصیلی هو عین ما او حدة فی الخارج
وللمدرک ومراتبه اربع احدیهما ما یعبر عنه بالقلم والنور
والعقل فی الشریعة وما یعقل الکل عند الصوفیة وبالعقل

في هذا الدليل كما هو مذكور في المواقف وح لاجل ابن داع المنع
الثاني يحتاج الى التنبيه المذكور في عدم كون العلم مشروطا
بتغاير العالم والمعلوم بالذات واما حال الحواس فقد عرفته
بما مر قوله واما ان العلم بالعلة يوجب العلم بالمقصد لخ خلاصته
الدليل الاخير ان واجب الوجود في اعلى مراتب التجرد فيكون عالما
بجميع الموجودات كما قال الله تعالى الا يعلم من خلق وهو
اللطيف الخبير فان الحكم بان الفاعل العالم بذاته عالم بما صدر
عنه بديهي وبعلم الواجب ان للواجب الوجود علمين
احدهما علم كمالي اجمالي هو عين ذاته تعالى وهو كونه باعتبار
ذاته بحيث منشأ لانكشاف جميع الموجودات قال بهمنيار
بيان ذلك ان حقيقته حقيقة يصدر عنها مفصل المعقولات
كما ان المعقول البسيط عندنا علة للمعقولات المفصلة ولكن
المعقول البسيط عندنا موجود في عقولنا وهناك نفس وجوده

ومعنى



ومعنى المعقول هو انه كما يكون بينك وبين انسان مناظرة
فاذا تكلم بكلام كثير حضر سالك جوابه ثم تفصيله شيئا
بعد شيء الى ان تملاء لست كاغذ بل ما عنده اشد تجريدا
انتهى فمعنى الشعور العلمي الكمالي كان ذاته عالما بذاته ولجميع
الممكنات وعلما ومعلوما والتغاير بين هذه المعاني انما هو
بالاعتبار والى هذا اشار القاري الى بحيث قال في الفصوص
واجب الوجود مبدأ كل فيض وهو ظاهر فله الكل من حيث
هو ظاهر فينال الكل من ذاته فعلم بالكل بعد ذاته وعلمه بذاته
نفس ذاته فكثرة علمه بالكل كثرة بعد ذاته تقع فيه فهو
من حيث ويتحد الكل في ذاته تعالى هاليس الى ذاته فهو الكل
في وحدة وثانيهما علم تفصيلي هو عين ما وجد في الخارج
والمدرك ومرتبته اربع احدها ما يعبر عنه بالقلم والنور
والعقل في الشريعة وما يعقل الكل عند الصوفية وبالعقول

عند الحكماء فالقلم الذى هو اول المخلوقات حاضر بذاته مع
ما هو تعالى فهو عند تفصيلى ما لنسبه الى العلم الاجمالى الذى
هو عين ذاته واجمالى و بالنسبه الى باقى المراتب التى بعد هذه
المرتبه وثانيها ما يعبر عنه فى الشريعه باللوح المحفوظ
وبالنفس الكل عند الصوفيه و بالنفوس الفلكيه المجردة
عند الحكماء فاللوح المحفوظ حاضر بذاته مع ما ينتقش
فيه من صور الكليات عند واجب الوجود فهو علم
تفصيلى بالنسبه على المرتبتين اللتين مما فوقنا وثالثها
كتاب المحو والاثبات وهو العقول الجسمانية التى ينتقش فيها
صور الجزئيات الماديه وهو النفوس المنطبعه فى الاجسام
العلويه والسفليه فهذه الفوق منع ما فيها من النفوس
حاضر بذاتها عند واجب الوجود تعالى ورابعها الموجودات
الخارجيه من الاجسام العلويه والسفليه واحوالها فانها بذواتها

حاضرة



حاضرة عند واجب الوجود تعالى ذاته فى مرتبة الايجاد والحاصل
ان جميع الممكنات سوء كانت كليه او جزئيه وسواء كانت صورا
ادراكيه او موجودات عينيه حاضرة بذواتها عند واجب الوجود
فى مرتبة الايجاد فهو علوم باعتبار ومعلومات باعتبار وعلى
التحقيق المذكور يندفع الاشكالات الواردة على القول بان العلم
بالعله يستلزم العلم بالمعلول منها انه لما كان وجود العلم فهذه
الحضور اما بطريق الارتسام فى ذات العله فيلزم كون ذاته
محلا للكثرة وكونه قابلا وفاعلا لشيء واحد من جهة واحدة
وهو باطل او بطريق اخر هو قيامها بامر اخر غير ذات العله
فلا يكون صورا علمية للعله لان الصور القائمه بغير الشيء لا
يكون علما لذلك الشيء ولو فرض ان يكون ذلك الامر التى لادراك
العله كالات الحواس له لادراك النفس كان الواجب لذاته محتاجا
فى ادراك المعلومات الا الى له وهو باطل ومنها انه لو كان العلم بالعله

منها اما للعلم بالقصد لزم ان يكون جميع الحادات الواجب مسبوقا
بالعلم فلزم النسبه او الانتهاء الى علم بمعلوم هو عين ذاته
ومعه وقد سبق ان حصور العله مقابل لحضور معلولها اما
اندفاع السوال الاولى فبان يقال اى حضور المعلولات الموجوده
فى الاعيان بطريق قيامها بذواتها فلا يلزم المثل الافلاطونيه
كما لا يخفى واما حضور الصور الادراكيه سواء كانت صور المحسوسات
او صور المعقولات فبطريق اخر هو قيامها بامر اخر حاضر بذاته وذاتها
عند الواجب تعالى ولا محذور فى ذلك فان مثل الاتصاف بالعلم
احد من الامور العليه واما القبول واما الحضور فلا محذور فى
احتياج الواجب بالذات تعالى الى معلوله فى امر غير كمال كحضور الاعراض
القايمه بالجواهر عنده تعالى واما اندفاع الاشكال الثانى فبان
يقال ان اريد بقولهم اى علمه بالعله التامه بذاتها مستلزم للعلم
بالقصد ان ذلك مستلزم للعلم بالقصد قبل ايجاد المقصد فان اريد

بالعلم



بالعلم بالقصد هو يعلم المطلق الشامل للاجمالى الذى هو عين
وجود العله الغير العامه عن ذاتها وللعلم التفصيلى الذى هو
مغاير لذات العله والعلم الاجمالى فقط لم يلزم من معدم العلم
على جميع الايجادات محذور فان القول بان حضور العله مقابل
لحضور معلولها انما يصح فى العلم التفصيلى وان اريد بالعلم
بالقصد العلم التفصيلى كان ممنوعا وان اريد بذلك القول
ان علم بالعله بذاتها مستلزم للعلم بالقصد سواء كان قبل
الايجاد او معه امكن اختيار كل من علمى الاجمالى والتفصيلى
فى العلم بالقصد ولا يلزم ان يكون جميع الايجادات مسبوقا
الا بالعلم الاجمالى بلا محذور وان اريد به ان علم بالعله بذاتها
مستلزم للعلم التفصيلى بالقصد حين الايجاد كان صحيحا بلا
محذور اذ لا يلزم منه سبق العلم التفصيلى الذى يلزم منه مغايره
علمه بالمعلول لعلمه على جميع الايجادات واعلم ان للملطيين

وهم الشياطين الحكمة مذهبين في علم الواجب تعالى احدهما
انه تعالى كان ولم يكن معه شيء فاول ما صدر عنه الصور
العلميه للموجودات العينيه ثم اوجد الموجودات العينيه
على نهج ما هي عليه في العلم المتقدم وقد اشار بهمنيار في تحصيله
الى هذا الموقف بقوله واذا كان واجب الوجود يعقل ذاته
فيعقل ايضا لوازم ذاته واللوازم والا ليس يعقل ذاته بالتمام و
التي هي معقولاته تعالى وان كان اعراضا موجوده فيه
فليس ما يتصف بها او ينفعل عنها فان كونه واجب الوجود
بذاته فهو بعينه كونه مبدأ للوازمه ان معقولاته بل ما
يصدر عنه انما يصدر عنه معه بعد وجوده وجودا تاما واغا
ممتنع ان يكون ذاته محلا لاعراض ينفعل عنها او يستكمل
بها او يتصف بها بل كماله انه بحيث يصدر عنه هذه اللوازم
لا في ان توجد له فاذا وصف بانه يعقل هذه الامور فانه كوصف

لانه



لانه تصدر عنه هذه لا لانه محلها ولوازم ذاته هي صور
معقولاته لا على ان تلك الصور تصدر عنه المعلومات وهي معقولة
له فنفس وجودها عنه ليس معقوليتها له فمعقولاته اذن فعليه
لا انفعاليه انتهى فان قيل قد قال بعد هذا الكلام وليس
بحده اي الواجب تعالى بحيث يحصل له تلك المعقولات بل نجده
بحيث يصدر عنه تلك المعلومات وليس هو عالما لان تلك
الصور بل هو عالم بمعنى انه تلك الصور وصور تلك المعلومات
مع كثرته عنده على وجه بسيط وبيان ذلك ان حقيقته
حقيقة تصدر عنها مفصل المعقولات كما ان المعقول البسيط
عند علمه للمعلومات المفصلة الى اخر ما نقل عنه سابقا
وهذا الكلام يدل على ان العلم المقدم على ذاته كان قلت لما
ظاهر كلامه السابق على انه اختار مذهب انكماس
المطلي وهو ان جميع الايجادات العينيه مسبوق بالعلم الزائد الملطي

على الذات وجب حمل الكلام الاخير وهو قوله وصور تلك
المعلومات مع كثرة عنده له على العلم المقدم على العلوم التفصيليه
المتقدمه على جميع الايجادات العينيه وهذا لعلم المقدم
هو عين ذاته تعالى وهو العلم الاجمالى بالعلوم المفصله فى المذهب
الثانى وهو ان اول ما صدر عنه الواجب الوجود بالذات جوهر
فيه جميع صور ما فى الممكنات وهو اختيار ما ليس الملطى فعلى
مذهبه يكون الجوهر المجرد الاول غير مسبوق بالعلم المقارن
لذاته الواجب تم بخلاف المذهب الاول فان جميع الوجودات
العينيه مسبوق بالعلم الزايد على الذات وصاحب الشفاء
فيه متحير بين هذين المذهبين لما فى كل منهما وارد فى كل
منهما واختار فى الاشارات المذهب الاول كما دل عليه ط
عبارته ونقل ذلك على اعتقاده ان فى المذهب الثانى فى الاختيار
بالنسبه الى الجوهر العينى الاول بناء على ان الاختيار لا يوجد بدون

العلم



العلم المقدم المتحد مع المعلوم نحوا من الاتحاد وهذا النحو من العلم
لا يكون عن الذات تعالى عند اهل المعرفه و بوبد هذا الاختيار
واختيار بانعه من صاحب الهدايه دبهمنيا هو لمطرته ى المص
فلم يتعرض ههنا نحو العلم الكمالى المقدم المعلوم والعالم فى علم الاول
واما فى شرح الاشارات فهو يخالف صاحبها فاختار [illegible]
الثانى لما فى المذهب الاول من الامور المذكورة من الاشكالين
المذكورين سابقا اشار فيه الى ما يؤدى الى التحقيق الذى
ذكر به اولا وما يدل على ان هذا التحقيق الذى احترمه هو المختار
عند المص ما قاله فى الرساله التى الهمانى تحقيق العلم وهو
انه كما ان الكاتب مثلا يطلق على من يتمكن من الكتابة سواء
كان مباشرا للكتابه اولم يكن وعلى من باشرها باعتبارين
كذلك العالم يطلق على من يمكن من ان يعلم سواء كان فى حال
استحضار المعلوم اولم يكن وعلى من يكون محصرا له حاله

حاله الاستحضار باعتبارين فى وقوع اسم العالم على الامر الاول با
لاعتبار الاول وعلى الثانى بالاعتبار الثانى والعالم الذى يكون
علم ذاتيا فهو بالاعتبار الاول وهو بذلك الاعتبار لا يحتاج
فى كونه عالما الى شىء غير ذاته والعلم بهذا الاعتبار شىء واحد ذاتا
واما باعتبار الثانى فهو يحتاج الى اعتبار صور ما معلومة والعلم
بذلك الاعتبار يتكثر المعلومات وادراك الاول تعالى بالاعتبار
الثانى اما لذاته فيكون بعين ذاته لا غيره ويتحد هنالك المدرك
والمدرك والادراك ولا معنى الا باعتبار واما بمعلوماته العرشيه
منه فيكون بعين ذاته لا غير ويتحد هنالك المدرك والمدرك
والادراك ولا يتعدد الا باعتبار واما بمعلوماته العربيه منه فيكون
باعتبار ذوات تلك المعلومات ويتحد هنالك المدركات ولا يتعدد
الا باعتبار واما بمعلوماته العربيه منه فيكون باعتبار ذوات
تلك المعلومات ويتحد هنالك المدركات والادراكات ولا يتعددان





الا بالاعتبار وبهذا رهما الذى ليس ثم قال ما حاصله راجع الى ما ذكره
فى مراتب العلم التفصيلى والعرض من هذا التطويل هو الاطلاع
على مذهب الحكماء وعلى حقيقته وما هو المصل له قال المص
والتغاير اعتبارى اى التغاير بين العلم والمعلوم والعالم فى علم الاول
تعالى انه اعتبارى وكذا التغاير على ما هو مجاز بين العلم و
المعلومات وعلمه تعالى للمعلومات بالذات التى هى الوجودات
العينيه وراء صور الادراكيه نحو احتياجها اليها واما الحضور والغيبة
فهما معلومتان له تعالى بالنسبه الى الممكنات واما بالنسبة
اليه تعالى فهما لا يتصوران اذ المراد بالحضور حضورى اى من شانه
الغيبة والمراد منه الحضور فى مكان المتكلم اى زمانه كما يعلم من
قوله ليس بزمانى ولا مكانى واما اندفاع النظر الثانى فلان
المراد من قوله نسبه جميع الامكنه والازمنه بالنسبة الله تعالى
واحدة انه تعالى غير مختص باحدى الامكنه والازمنه بل هو محيط

على الجميع ولا يعزب عنه تعالى ما يوجد في الازمنه والامكنه بل جميع
الموجودات في الازمنه والامكنه حاضره بذواتها عنده تعالى كل
في وقته ومكانه والتغير انما يكون في المعلومات والعلوم التي هي
عينها وفي حضورات التي هي النسبه بينه معه وبينها كما يدل
عليه قوله انما يوجب التغير في معلوماته ومعلولاته والاضافات
التي بينه تعالى وبينها وليعلم ان التغير في الحضورات انما هو باعتبار
اختصاص كل حضور بزمان معين وان لم يكن فيها تغير باعتبار
نا واقعه في الازمنه كل في زمانه ومكانه فاعلم ذلك واما
اندفاع النظر الثالث فلان المراد بقوله ولا يحكم بالعدم
على شيء من ذلك انه تعالى لا يحكم بالعدم المطلق او بالعدم
في الحال بمعنى زمان مخصوص بالمتكلم ومن قوله ولا يحكم على شيء
بانه موجود في ان وجوده او معدوم فيه والمقصد ان الله منزه
عن ان يقال بعض الازمنه ماض وبعضها حال بالنسبه الى

ذاته



ذاته تعالى ووجوده واما قول المعترض واما قوله لا يحكم على
شيء بانه موجود هناك له فدفعه بان يقال المراد الشق الاول
من الرويد ولا محذور واذ قوله لكن ايضا لا يحكم على شيء بانه
موجود هناك له فدفعه بان يقال المراد الشق الاول من
الرويد ولا محذور واذ قوله لكن ايضا لا يحكم على شيء بانه موجود
هناك له لا يخل بالمقصد فخلاصه تحقيق هذا المحقق في
تاويل كلام الفلاسفه ان مرادهم بالقول بان واجب
الوجود يعلم الجزئيات بوجه كلي لا جزئي انه تعالى يعلم الجزئيات
بالكليه ان جميعها بحيث لا يعزب عنه تعالى شيء منها الا انه
تعالى يعلم بعضها ويعزب عنه بعض اخر كما هو شان الممكن وهذا
معنى صحيح في نفسه لكن في تاويل كلام الفلاسفه سيما
المتاخرين من تكلف وقال في تاويل كلامهم المذكور ان مرادهم
انه تعالى يعلم الجزئيات بوجه نشاته الكلي في انه لا يتغير العلم بها و

وهو ما اختاره انشاء الله في توجيه كلام المص وقال فان الحكماء
ولا يخفى ما فيه ويمكن ان يرجع قول هذا البعض الى تحقيق المص
كما لا يخفى قوله علمه تعالى علما زمانيا اقول لا اشتباه في ان
علمه تعالى بالجزئيات باعتبار وجودها العيني وعبارة عن
حضورها باعتبار الوجود العيني بل الحاضر باعتبار ذلك الوجود
زماني اي واقع في الزمان لان الحوادث لما كانت مختصة منه بازمنة
معينة كان حضورها باعتبار وجوده العيني مختصا بتلك الازمنة
المعينة ولا يجوز اما ان يكون تلك الحوادث بعينها باعتبار
الوجود العيني علما بها او حضورها باعتبار ذلك الوجود علما بها
وعلى التقديرين كان العلم بها باعتبار الوجود العيني زمانيا اي
واقعا في الزمان نعم العلم المقدم على الايجاد ليس زمانيا ولا تغير
فيه اصلا وهو اما اجمالي وهو عين ذات واجب الوجود ولا يخفى
ان الجزئيات باعتبار هذا العلم معلومة على الوجه فان قيل انها

معلومة



معلومة على الوجه الكلي باعتبار هذا العلم فهو انما يصح باحد
من هذين التاويلين الذين وقعا في عبارة المص وبعض
الفضلاء تفصيلي لا حاجة الى احد من هذين التاويلين في
فان الجزئيات قبل الايجادات الخارجية انما يعلم على الوجه
الكلي فان كل شخص من الاشخاص قبل الايجاد يكون معلوما
بوجه كلي منحصر في شخص وفي وقت يكون معلوما بذاته على وجه
يكون مانعا من وقوع الشركة فيه قوله واما علمه تعالى فلا
اختصاص له بزمان اصلا وقد عرفت ان علمه تعالى الحادث المتعلق
بالحادث باعتبار وجوده العيني مخصوص بالزمان فتصور باعتبار
وباعتبار الصفات الاعتبارية الحادثة المخصوصة بالازمنة كالاضافات
وفعلية التكلم        الرسل ونحوها حال وماض ومستقبل
كما وقع في القران المجيد قوله اذ الحال معناه زمان حكى هذا ان اريد
به مطلق الحكم الحادث او المطلق على فلا يدل على ما هو المطلوب

والصواب ان يقال الحال زمان فيه وجودي وتكلمي والماضي
زمان قبل زمان وجودي والمستقبل زمان بعد زمان وجودي
وتكلمي قوله فمن كان علمه ازليا ان اريد بهذا العلم الذي هو عين
ذات الواجب تع فلا حاجة الى ذلك التطويل في بيان الجزئيات من حيث
هي جزئية معلومة باعتبار هذا العلم وان اريد به العلم الزائد على الذات
لم يناسب الا مذهب البعض الذين قالوا بالعلم القديم الزائد على
الذات ولا يناسب مذهب المص قوله فانه سبحانه وتعالى عالم
عندهم بجميع الحوادث الجزئية لا شبهة في تحقق هذا العلم ولكن لم ينحصر
علمه تعالى في ذلك بل له علم آخر بالحادث وهو الذي يعبر عنه
الاشعري بتعلق العلم القديم ولا انكار لانكشاف الحادث عند الايجاد
العيني كيف لم يتصف الزمان بمعنى الله تعالى لا حقا فان الزمان
لم يتصف بالمضي ومقابليها الى ذات واجب الوجود وصفاته
الحقيقية واما الاتصاف بها باعتبار الافعال الحادثة والصفات

الاعتبارية



الاعتبارية فهو متحقق بلا شبهة كما دل عليه كتابه العزيز قوله
فالموجودات من الازل الى الابد معلومة له تعالى هذا انما
يصح في العلم المقدم على الايجاد العيني لا في العلم بذوات الحادثات
باعتبار وجودها العيني فانه في هذا العلم يتحقق كان وكائن و
سيكون قوله بل هي حاضرة عنده في اوقاتها لما كان كل
منها في وقت ولا يكون حاضرا في الوقت المتقدم على ذلك
ولا في الوقت المتاخر عنه كان علمه تعالى بذوات الجزئيات
الحاصلة باعتبار الوجود العيني و احكامها الواقعة في ازمنتها الواقعة
من حيث وصول الزمان فيها بحسب اوصافها الثلثة ففي
قوله ومثل هذا العلم يكون ثابتا مستمرا لا يتغير اصلا كالعلم
بالكليات بحث لا اخفاء فيه نعم كون واجب الوجود بحيث
يحضر عنده جميع الجزئيات الخاصة كل في وقته لا يتغير فيه
لكن هذا ليس عبارة عن الحدوث الذي هو عبارة عن الحاضر

الحادث الزماني فهذا التاويل لا يناسب مقتضى عبارتهم قوله

قال بعض الفضلاء وهذا معنى قولهم انه يعلم الجزئيات على

وجه كلي قد عرفت ان هذا التاويل غير مرضي عند المص قوله

وضه حقيقة ذات اضافة هذا انما يناسب مذهب الاشعري

ومن يقصد وقصدوه المناسب لمذهب المص ان يقال واما

اذا كان عبارة عن الحاضر بالذات عند العالم او حضوره فلا

حاجة الى الة جسمانيه وخلاصة ما حصل من الابحاث المذكورة

ان علم واجب الوجود الاجمالي الذي هو عين الذات يعلم به

جميع خصوصيات الجزئيات واحكامها كما يعلم به جميع الصور

الكليه دخل للزمان فيه اصلا كما لا يخفى واما العلم التفصيلي الذي

بعده وهو عين الموجودات العينية عند المص عنه في وقت

وجودها العيني وان كان مستلزما له وعبارة الفلاسفة تقتضي

نعم الحضور الحادث عنده بعض الفضلاء تعلق العلم القديم

وعند



وعند البعض بالرؤيه العينيه فهو انما يكون باعتبار الزمان

وفيه ليس في العلم بالذات بل انما يكون في العلوم من حيث

هو معلوم فالتغير بالحقيقة وبالذات انما هو في المعلومات

وفي العلوم انما يكون بالعرض وبتبعيه المعلومات فهذا التغير

من لوازم عدم التغير في العلم القديم وهذا غريب ويعلم

ذلك ولولا تحاميه الاطناب وسامة الاسهاب لحصت ما في

مبحث العلم على الوجه الثاني لكن ما ذكر من الايماء عند التامل

كما هو الكافي قوله والجواب بادرمن ان العلم له لا يلزم

من كون العلم تابعا وغير علة وغير مفيد للوجوب ان لا

يكون الوجوب واجبا لجواز استناد وجوبه الى امر اخر وكيف

لا وقد دل البيان على وجوبه ولا بد له من علة وغير مفيد

للوجوب ان لا يكون الواجب واجبا لجواز استناد وجوبه

الى امر اخر وكيف لا وقد دل البيان على وجوبه ولا بد له من علة

ونفي العلة مطلقا ولو سلم اي سلم كون اللقمة للحادث
مفيد الوجوب كما لا يخفى وهذا على الاطلاق لا يصح على مذهب
المص لان افعال العباد ليست فهذا الكلام جواب عن كل من
السؤالين الذين احدهما ان العالم ما حضر عنده المعلوم فوجب
المغايرة بينهما فلا يصح الحكم بان الاول تع عالم بذاته والجواب
ان التغاير الاعتباري كاف في ذلك فان معنى الحضور عدم الغيبة
وذلك لا يقتضي التغاير الذاتي وثانيهما ان العلم الحقيقي امر يكون
سببا لانكشاف المعلوم فوجب تحقق المغايرة بينهما فلا يصح
الحكم بان العلم عين المعلوم كما حكم به المحققون في علم الاول تعالى
بذاته وبالمعلومات التي هي معلومة بالذات كما ذكره والجواب
ان التغاير الاعتباري كاف في ذلك فان العلم بالصورة العقلية
عنها فالصورة التي هي معلومة بالذات عين العلم بها فهي من
حيث منكشفة معلومة ومن حيث هي منكشفة لذاتها علم وايض

منهم



منهم من نفى عنه تعالى العلم بالعلم لاستلزامها التسلسل ضرورة
مغايرة العلم للمعلوم واشار الى جوابه ايضا بقوله والتغاير اعتباري
كما عرفت واما تقرير السؤال والجواب عنه على وجه ذكره الشارح
الله فلا يناسب ما ذهب اليه المص من ان العلم والعالم والمعلوم
واحد في علم الاول بذاته كما نقل عنه في الحاشية السابعة قوله
ومنهم من قال الى قوله والى هذا المعنى اشار الانسب ان يقال
ومنهم من التزم ان العلم يستدعي صورا مغايرة للمعلومات الخارجية
وهو صاحب الاشارات وبهذا التزم في الجواب عن الاشكال الاول
من الاشكالين المذكورين سابقا ان معقولاته تع صور مثبتة
متقررة في ذاته تعالى وذلك لا ينافي وحدته الذاتية ورده المص
في شرح الاشارات بان ذلك المخالف بقواعدهم ثم بين ان العلم
لا يستدعي صورة مغايرة للمعلومات الخارجية بقوله العاقل
كما لا يحتاج في ادراك ذاته الى صورة غير صورة ذاته التي بها هو

هو فلا يحتاج ايضا فی ادراك ما يصدر عن ذاته بذاته ای
صورة غير صورة ذلك الصادر التی بها هو هو واعتبر فی
نفسك انك تعقل شيئا بصورة او تستحضرها فهی صادرة عنك
لا بانفرادك مطلقا بل بمشاركة ما من غيرك ومع ذلك فانت
لا تعقل تلك الصورة بغيرها بل كما تعقل ذلك الشیء بها كذلك
تعقلها ايضا بنفسها من غير ان تتضاعف الصور فيك بل
انما تتضاعف اعتباراتك المتعلقة بذاتك او بتعلق الصورة
فقط او علی سبيل التركيب واذا كان حالك مع ما صدر
عنك بمشاركة غيرك بهذه الحالة فما ظنك بحال العاقل مع
ما يصدر عنه بذاته من غير مدخلية غيره فيه ثم قال
ولا تظنن ان كونك محلا لتلك الصورة العقلية شرط فی
تعقلك اياها فانك تعقل ذاتك مع انك لست بمحل لها بل انما
كان كونك محلا لتلك الصورة شرطا فی حصول تلك الصورة لك

الذی



الذی هو شرط فی تعقلك اياها فان حصلت تلك الصورة
لك بوجه اخر غير الحلول فيك حصل التعقل من غير
حلول فيك ومعلوم ای حصول الشیء لفاعله فی كونه حصولا
لغيره ليس حصولا دون حصول الشیء لقابله فاذن المعلولات
الذاتية للفاعل العاقل لذاته حاصلة له من غير ان تحل
فيه فهو عاقل اياها من غير ان يكون هی حالة فيه فاشار
الی تهذيب القولين بقوله ولا يستدعی العلم صورا مغايرة له
ولما كان البيان سهل المأخذ باذنی توجه لم يلتفت اليه
ودفع الظن المذكور لانه منشأ للحكم المردود المذكور فقال
المصلان نسبة الحصول اليه اشد له معينا احدهما ان حصول
مجموع المعلولات التی منها الصور الادراكية لفاعلها العاقل
لذاته المستقل فی الفاعلية اشد تاثيرا فی الانكشاف من حصول
الصورة الادراكية لعلتها القابلية التی لم يكن عليتها الا بالمشاركة

كما مر فيما نقل عن المص وثانيهما ان حصول المعلومات للفاعل المستقل
بالاقتضاء فى كونه حصولا لغيره اولى من حصول الشئ القابله
كما مر نظيره ايضا فى كلام المص المنقول ولا شك فى ان شرط
الادراك انما هو الحصول للمدرك او منه او الحضور عنده لا
حصوله فيه كما فى ادراك نفس الانسان الصور الخيالية والحسية
كما مر الاشارة اليه فى كلام المنقول قوله وذلك بالوجوب لو
لم يذكر ان شاء الله اللازم الذى هو المص اى قولنا لما كان حصوله
للقابل علما كان حصوله للفاعل علما بالطريق الاولى وقيل
عليه ان ذلك غير لازم لان يكون الشئ عالما بالشئ يقتضى
وجود ذلك الشئ للعالم فى الشهود العلمى ووجود المقصد فى الخارج
وان كان لازما لوجود العلة فهو لا يرتبط بالعلة الا بحسب
هذا النحو من الوجود ولا ثم ان هذا الارتباط مصحح للعلم اذ
العلم بالشئ يقتضى نسبة مخصوصة فلا يجدى تحقق نسبة اخرى

وانكانت



وان كانت اوكد من تلك النسبة بل لقائل ان يقول ان هذا
كما يقال ان نسبة السواد الى قابله بالامكان والى فاعله
بالوجوب والنسبة الاولى منشأ الاتصاف بالسواد فلا
بد ان يكون الثانية منشأ الاتصاف به بالطريق الاولى
وهذا ما يقول به عاقل اقول قد مر ان ما يقتضى العلم بالشئ
انما هو الحصول للمجرد من حيث هو حصول بل من حيث هو
منشأ الحضور عنده وليس لخصوص الوجود الظلى والعينى مدخل
فى ذلك الاقتضاء ولا خفاء فى ان صدور المعلومات عن العالم بذاته
الفاعل بلا تشريك الغير يقتضى الحصول والحضور اقتضاء اتم
اعلى من اقتضاء قبول القول العالم بذاته للصور الادراكية لهما
ومن اقتضاء تعلق النفس المجردة بالهيولى الحسية الصورة بالصور
الادراكية الحسية لها والحاصل ان منشأ العلم ليس الا الحصول
للمجرد والحضور عنده واقتضاء نسبة الفاعلية لهما اتم من اقتضاء

نسبه العامليه وتعلق نسبه المدبريه لهما واما منشأ الاضاف
الشئ بامتثال السواد فانما هو القيام بالموصوف لا مطلق
الحصول سواء ارتبط بقى او باللازم او عن بخلاف منشأ العاليه
فانه ليس الحصول المخصوص بالحلول فى المجرد بل ما هو شامل
له وللحصول له وللحصول عنده فحاصل تحقيق المص انه كما كان
علم الاول تعالى بذاته عين ذاته كذلك يكون علمه تعالى
بمعلولاته عين معلولاته فانه قال فى شرح الاشارات بعد
تزييف كلام صاحبها وعشبهه بما نقل عنه فى الحاشيه السابقه
قد علمت ان الاول تعالى عاقل لذاته من غير تغاير بين وانه
وبين عقله لذاته علة لعقله معلوله الاول فاذا حكمت بكون
العلتين اعنى ذاته وعقله لذاته شيئا واحدا فى الوجود
من غير تغاير فاحكم بكون المعلولين ايضا اعنى المعلول الاول
تعالى له شيئا واحدا فى الوجود من غير تغاير وكما حكمت بكون

التغاير



التغاير فى العلتين اعتباريا محضا فاحكم بكونه فى المعلولين
كذلك فاذن وجود المعلول الاول هو نفس تعقل الاول تعالى
اياه من غير احتياج الى صورة مستانفة تحل ذات الاول تعالى
عن ذلك ثم لما كان الجواهر العقليه تعقل ما ليس بمعلولات لها
بحصول صور فيها ولا موجود الا وهو معلول للاول الواجب تعالى
وكان جميع صور الموجودات الكليه والجزئيه على ما عليه الوجود حاصله
فيها كان الاول الواجب تعالى تلك الجواهر مع تلك الصور لا بصور
غيرها بل باعيان تلك الجواهر والصور وكذلك الوجود على ما هو
فاذن لا يعزب عنه تعالى مثقال ذرة من غير لزوم محال من المحالات
المذكوره فهذا اصل اى حقيقته وبسيطته انكشف لك كيفيه
احاطته تعالى بجميع الاشياء الكليه والجزئيه ان شاء الله تعالى وذلك
فضل يؤتيه من يشاء انتهى وليعلم ان للعلم معان ثلثه احدها
الانتزاعى الاضافى المصدرى الذى اشتق منه علم ويعلم وعالم

وثانيهما ما ينكشف به الشيء وهو العلم الحقيقي المفسر بالحاضر با
الذات عند المدرك او بغير الغائب عنه مخفي عنه كل ع وثالثها
ما يقتدر به على استحضار المنكشفات بالذات وبعد تذكر هذا
والاعتبارات المذكورة اندفع جميع السؤالات الخمس المشهورة التي
احدها ان صنيعه العالم مشتقة من العلم فوجب ان يكون العلم
قائما بالعالم فلا يصح كونه عين العالم ولا كونه عين المعلومات المباينة
للعالم كما مر واندفاعه بان يقال صنيعه العالم انما اشتق من العلم
لا بمعنى المصدري والعلم الذي يصح ان يكون اشتقاقه جعلها
وهو بمعنى ما ينسب اليه العلم الحقيقي سواء كان عين العلم القائم
بذاته وارتبط به العلم ونظير ذلك ما قيل في صنعه الموجود
الماخوذة من الوجود الحقيقي وثانيهما ان التحقيق المذكور الذي
هو مختار المص يقتضي ان يكون الصادر الاول غير مسبوق
بالعلم فيحتاج الى ان يقال هو من حيث هو علم متقدم عليه

وسبب

٣٥

وسبب له من حيث هو معلول في الخارج وفيه تكلف مع انه
اولى من ان يقال ان وجوده في الخارج وان كان عين العلم بالذات
لكنه مغاير له بالاعتبار فهو من حيث انه علم متقدم عليه وسبب له
من حيث كونه وجودا في الخارج واندفاعه بان يقال ان الصدور
الاول انما كان مسبوقا بالعلم الاجمالي المذكور الذي هو علم بجميع
المعلولات والتحقيق ان يقال ان هذا العلم الذي هو عين ذاته
تعالى علم تفصيلي بالنسبة الى الصادر الاول واجمالي بالنسبة
الى الجميع اما الاول فلان نسبة العالم بذاته المقتضي لخصوصيته
شيء الى الشيء الذي يتميز به كيفية الصورة الادراكية المخصوصة
للشيء الذي يتميز بها الغير واما الثاني فلما مر قال صاحب الشفا فيه واعلم
ان معنى المعقول قد يوجد من الشيء الموجود وقد يكون الصورة
المعقولة غير ماخوذة عن الوجود بل بالعكس كما انا نعقل صورة
بنائية نخترعها ثم يكون تلك الصورة المعقولة محركة للاعضاء

الى ان يوجد هاذا ويكون وحدت تعقلناها ولكن عقولناها فوجدت

ونسبه الكل الى العقل الاول الواجب الوجود كنسبه البناء

الى الصورة البنائيه سواء وهذا فاعلم ذلك فان الغائب المطابق

في طي الشاهد الحاضر وبذلك التحقيق يندفع السوال

الثالث الذي من هوان العلم الاجمالي الذي نسبته

الى جميع المعلولات على السواء لا يصلح ان يكون منشأ لصدور

خصوص الصادر الاول ورابعها انه كيف يصح ان يكون امر

واحد علما بالامور الغير المتناهيه واندفاعه بان يقصد

ذلك جاير في العلم الاجمالي وخامسها ان القوم قد

صرحوا بان العلم العقلي هو اتحاد المنكشف بذاته وكلام

الصبيط على ان الموجود المنكشف بذاته هو العلم واندفاعه

قوله ولا يعلم الجزئيات المتغيره سواء كانت مادية

او غير ماديه موجودة له عينيه او صورا ادراكيه محسوسه

او



او معقوليه لاجزاء الدليل المذكور في كل منها بن هذا الدليل يجرى

من المتغيرات سواء كانت جزئيه او صورا ادراكيه كليه قوله

واما ان يزول ذلك العلم بان يعلم مثلا ان زيدا ليس في الوجود

الدار في الان المتقدم او في شيء من الازمنه لا بان يعلم مثلا انه ليس

في الدار على الاطلاق لان المطلقة لا تنافي الوقتيه ولا بان يعلم

انه ليس في الان الذي ليس فيه في الدار فانه في كونه في

الدار على هذا يلزم ان لا يكون بقاء ذلك العلم الاول بحاله

موجبا للجهل ولا يتحقق الزوال المذكور في الواجب تعالى لانه لا يخفى

فلا يكون الجواب مطابقا لاخر الدليل المذكور وتقرير الدليل

على وجه مطابق الجواب المذكور هو ان يقال اذا لم يحضر عنده

باجزائي باعتبار ذاته في ان حضر عنده باجزائي اخر ثم حضر عندنا

ذلك الجزء الاول في ان وجوده لزم التغير فلو علم المتغيرات من

حيث هي متغيرة فيه تعالى عن ذلك ويمكن حمل عبارة الشارح على

هذا التقرير بصرفه عن الظاهر قوله لان العلم عندنا هذا انما يناسب
مذهب الاشعري ولا يناسب التحقيق الذي هو مختار المص
في العلم المار بل المناسب ان يقال العلم عندنا نفس المعلوم
فالتغير فيه ليس الا التغير في المعلومات ولا يلزم منه التغير
في الحصول الذي هو لازم العلم وهو امر اضافي اعتباري وهذا
التغير جائز بالنسبة الى الواجب نعم كتغير الايجادات واليه
اشار المص بقوله وتغير الاضافات ممكنة قوله قال الحكماء
علمه تعالى واجب اولا ذكر كلام الفلاسفة وما يلزم منه ثم ذكر
ضعيف تاويل المتصفين لهم ثانيا ثم ذكر التحقيق الذي
يحبه فيه ثالثا قال صاحب الشفاء فيه انه لا يجوز ان يكون
واجب الوجود لذاته تعالى فاعلا للمتغيرات مع تغيرها من
حيث هي متغيرة عقلا زمانيا مشخصا بل بنحو اخر نبينه فانه لا يكون
يجوز ان يكون تارة يعقل عقلا زمانيا انها معدومة وتارة





انها موجودة غير معدومة فيكون لكل واحد من الامرين صورة
عقلية على حدة ولا واحدة من الصورتين تبقى مع الثانية
فيكون واجب الوجود متغير الذات بنفسه ثم الفاسدات
ان عقلت بالماهية مجردة وبما يتبعها مما لا يتشخص لم يعقل بما هي
فاسدة وان ادركت بما هي مقارنة للمادة وعوارض مادية ووقت
وتشخص لم يكن معقولة بل محسوسة او متخيلة لم يعقل بما هي
فاسدة وان ادركت بما هي مقارنة للمادة وعوارض مادية
ووقت ونحن قد بينا في كتب اخرى ان كل صورة محسوسة وكل
صورة خيالية فانها تدرك من حيث هي محسوسة ومتخيلة
بآلة متجزية وكما ان اثبات كثير من الافاعيل للواجب الوجود
انما يعقل كل شيء على نحو كلي ومع ذلك لا يعزب منه شيء
شخصي ولا يعزب عنه مثقال ذرة في السموات ولا في الارض وهذا
من العجائب التي يحوج تصورها الى لطف قريحة انتهى اقول يعلم

من كلامه ان الموجودات الكاينه والفاسده لا تنكشف عند
واجب الوجود الا بالصور الكليه الموجودة قبل ايجادها ولا تنكشف
عنده نعم باعتبار وجودها العيني الذي هي متغيره باعتباره
ونفي هذا الانكشاف بخصوصه انما نشاء من عطاء على البصيره
ولهذا حكم الغزالي وغيره بكفر القايل بذلك النفي فان واجب
الوجود تعالى مبدأ الوجود والموجودات الكاينه والفاسدة
سواء كانت كلية فيصدر عنه تعالى منكشفه اذ لا مانع من
من الانكشاف اصلا فان واجب الوجود تعالى يعلم بذاته كل
موجود عيني وكل صورة حسيه كانت او عقليه بذاتيهما حين
كونهما موجودين ولا يحتاج في ادراكه تعالى والعجب ان هذا القايل
صرح بان واجب الوجود تعالى مبدأ كل وجود
وبان لا يعزب عنه شيء وشخص ومع ذلك حكم بان المحسوس
الموجود في الخارج غير حاضر عنده تعالى باعتبار الوجود العيني
تعالى



تعالى عن ذلك علوا كبيرا بل لا يعزب عنه شيء من الجزئيات و
الكليات اصلا لا باعتبار الوجود العيني ولا باعتبار الوجود الظلي
قال الله تعالى وما يعزب عن ربك مثقال ذرة في الارض ولا في
السماء ولا اصغر من ذلك ولا اكبر الا في كتاب مبين فان قوله
تعالى وما يعزب عن ربك اشارة الى الحضور باعتبار الوجود
العلمي المتقدم على الايجاد العيني فان جميع المتغيرات والمحسوسات
حاضرة بذواتها عند واجب الوجود تعالى في اوقات كونها موجوده
في الاعيان والتغير في حضورها انما يكون تغيرا بالنسبه و
الاضافه لا في الذات ولا محذور فيه كما اشار اليه بقوله وتغير
الاضافات ممكن ومما يتعلق بهذا ان جماعه من ممسي الفلاسفه
العصوا وقالوا انما يحكم بكفر في ذلك لو قالوا بعض الامور ليس معلوما
لله تعالى عن ذلك لا كما فهمه المتاخرون من كلامهم ومنشاء
ذلك انهم حسبوا ان تصور الماهيه انما يمنع فرض الشركة بواسطه

امر مخصوص منضم اليه وهو المسمى بالتشخص ولما لم يدرك ذلك
الامر المخصوص كان المدرك كليا واذا ادرك وقيد الماهية صار
المدرك جزئيا ولذا حسبوا ان كون علمه تعالى بالجزئيات على
الوجه الكلي مبني على عدم علمه تعالى بهذا المخصص ولكون هذا
الحسبان عندهم بان الحكماء يثبتون حصول صور الجزئيات المادية
للمجردات فنسبوا اليهم انهم يثبتون علمه تعالى بالاشخاص
المادية وذلك صريح وقول فضيح يحاش عنه له او مسكه
من العقل وتحقيق مذهبهم ان مناط الكلية والجزئية نحو من
الادراك لا التفاوت في المدرك فهم يثبتون علمه تعالى بجميع الامور
الممكنة الموجودة بحيث لا يشذ عنه شيء من الاشياء ولا يعزب
عن علمه مثقال ذرة في الارض ولا في السماء لكن علمه تعالى
بها على وجه كلي لا يمنع فرض الشركة فكل ما يدركه بطريق
الاحساس كالتخيل فانه تعالى يدركه بطريق التعقل وكان كثيرا

من



من الصفات وحقه تعالى نقص وان كان ذلك في غيره تعالى
كمالا بذلك الادراك التخيلي مثلا نقص في حقه تعالى فهم لا ينفون
علمه تعالى بشيء من الاشياء بل يسلبون عنه التخيل والاحساس
مع اثبات ادراكه تعالى لجميع المحسوسات والمتخيلات سواء تم دليلهم
على ذلك اولا وسواء طابق او لا انتهى اقول في تاويل كلام
الفلاسفة على ذلك الوجه ما لا لان حاصل التحقيق الذي
هو مبني ذلك التاويل ان يكون شخص واحد بوجه واحد
معلوما لعالمين بحيث يكون عند احدهما جزئيا مانعا عن
فرض الشركة فيه بواسطة انه مدرك بطريق الاحساس كا
التخيل وكليا غير مانع من فرضها فيه عند الاخر بواسطة
انه مدرك بطريق التعقل ومنها ثلثة احتمالات احدها ان
يكون المعلوم بالذات لو فيلسوف واحدا وذلك انما يكون با
لاطلاع حضوري ولا شبهة على هذا الاحتمال في ان هذا المعلوم

اذا كان مانعا عن فرض الشركة فيه عند احدهما كان بالفا عليه
عند الاخر ومنعه مكابرة صريحة وثانيهما ان يكون المعلوم او
يكون المعلوم بالذات لاحديهما مانعا من فرض الشركة فيه
والمعلوم بالذات للاخر غير مانع وهذا الاحتمال مع ما فيه
لا دخل له في الصحيح التاويل المذكور كما لا يخفى وثالثها يظهر
بطلان احد القسمين وصار القسم الثاني في حكم الاحتمال في البطلان
وبالجملة لا خفاء في ان الممكنات المتغيرة التي هي معلومات بذواتها
والحوادث المتغيرة ان كانت بذواتها الواجب الوجود لزم النغير
في علمه تعالى المتعلق بها في الشعور العيني والفلاسفة بين
شئون عنه وان لم يكونا معلومين له تعالى او بالعرض اي بالعلم
المتقدم على الايجاد لزم ان يعزب عنه شيء باعتبار الوجود
العيني تعالى عن ذلك علوا كبيرا وهذا هو الذي يتعلق به كفرهم
وايضا ذلك ينافي قولهم من ان انكشاف العلة عنده انها مستلزمة

لانكشاف



لانكشاف معلولها عنده فقول هذه الجماعة من ابنا اغانيه
بكفرهم في ذلك لو قالوا بان بعض الامور ليس معلوما له تعالى
عن ذلك له ان كان في العلم المتقدم على الايجادات العينية
فيرد عليهم ان الكلام المتاخرين في التكفير ليس الا في العلم
الذي هو مع الايجادات وهو الحضورات الزمانية التي لم يتحقق
قبل الايجادات وان كان في العلم الذي هو مع الايجادات فيكون
المتشخص بذاته متحققا في الاشخاص المادية لا يوجب خروجه
عن متعلقات هذا العلم الذي هو عبارة عن الحضور بالخاص
بذاته ثم ذلك الشخص على تقدير تحققه لا يمكن ان يكون الحاده
مسبوقا على العلم الذاتي العلة على اعتقادهم واذا تقدم هذا
حال قولهم فنسبوا اليهم انهم ينفون علمه تعالى بالاشخاص المادية
فانهم ان ارادوا بذلك العلم العلم المقدم على الايجاد فلم ينسبوا
اليهم نقيصة وان اريد به العلم الذي هو الحضور المتجدد الزماني

صح القول بانهم نسبوا اليهم نفيسه وبذلك يتعلق كفرهم وايض
قولهم فهم يثبتون علمه تعالى بجميع الممكنة الموجودة له فانه
ان اريد به العلم الذي هو الحضور الزماني الذي هو باعتبار
الوجود العيني فلم يخف على احد عند التامل في كلامهم انهم لم
يثبتوا بذلك تعلق كفرهم وايضا ظهر حال قولهم فكل ما ادركه
نحن بطريق الاحساس كالتخيل فهو مدرك له تعالى بطريق التعقل
فانه ان اريد بالتعقل ما هو المصطلح بين الفلاسفه على ما يعلم
فيه كلام بهمنيار حيث قال المعلوم المجرد عما سورة او ما يقارنه
غير موثرة يسمى معقولا والمعلوم بما هو مخالط بغيره يسمى محسوسا
او المعنى الاعم ورد عليه ان الكلام ليس فيه وان اريد به ادراك
المحسوس والمتخيل لا بمباشرة المدرك بل بحضور ذاته وصورته الحسية
والخيالية كما هو حاضر عند النفوس الناطقة ورد عليه ان هذا
هو الذي نفاه الفلاسفه بكونه مستلزما للتغير وبتعلق بذلك

النفي



النفي كفرهم وايضا ظهر حال قولهم بل يدعون التخيل والاحساس
مع ابهامات ادراكه تعالى لجميع المحسوسات والمتخيلات فانه اريد
باثبات ادراك المحسوسات والمتخيلات ادراكهما باعتبار الحضور
العيني ورد عليه انهم لم يثبتوا ذلك كما يعلم من التامل فيما نقل
عن الشفاء وفيما قاله في الاشارات وهو قوله فالواجب
الوجود يجب ان لا يكون علمه تعالى بالجزئيات علما زمانيا
حتى يدخل في الآن والماضي والمستقبل فيعرض لصفة ذاته
ان يتغير بل يجب ان يكون علمه تعالى بالجزئيات على الوجه
المقدس العالي عن الزمان والدهر وقوله مثل القول المذكور
ثم رجعا وقع ذلك الخسوف الجزئي ولم يكن عند العاقل الاول
احاطة بانه وقع او لم يقع وان كان معقولا له على النحو الاول
الذي لان هذا ادراك اخر جزئي مع يحدث مع حدوث المدرك
ويزول مع زواله وهذا القول كفر صريح تعالى عما يقول الظالمون

علواً كبيراً وبهذا وما ينظره حكم الغزالي بكفر قايله وان اريد تاليفات
باسناد ادراكهما باعتبار صورتيهما الكلية لا باعتبار حضور ذاتهما
بحسب الوجود العيني ورد عليه ما ورد على اختيار الشق الاول
وايضا ظهر حال قولهم لا يثبتون في الاشخاص المادية ما ليس
له مهية كلية حتى لا يمكن ادراكه بطريق التعقل فان هذا الكلام
سواء كان مطابقا للواقع او لا لا دخل له فيما حكم الغزالي وغيره
بكفر قايله كما مر واما قولهم في تحقيق مذهبهم ان مناط الكلية
والجزئية نحو من الادراك لا بالتفاوت في المدرك فقد ثبت
حاله في الحواشي السابقة في مبحث هو التشخص ومما يتعلق
بهذا المبحث ما قاله المص في شرح رسالة الصافي عقيق من
ان الحكماء الظاهرين قالوا انه تعالى عالم بجزئيا على الوجه الجزئي
فقيل لهم لا يمكن امن سكرذا وجود الجزئيات الجديد المتغير
وكل متغير فهو سلسلة الحاجة يستند الى الباري تعالى الذي

هو



هو مبدأ وعلة اولى وعندكم ان العلم التام بالعلة يستلزم
العلم بمعلولها وان علم الباري بذاته اتم العلوم فانتم الجاان
يعترفوا بعلمه تعالى بالجزئيات على الجزئية المتغيرة وبين ان
تقروا باسلام احدى المقدمات المذكورة ومن الممتنع ان يستثنى
من الاحكام المتعلقة بعضها لتعارض الادلة السمعية ثم ذكر بعضها
فقال اذا كان المدرك متعلقا بالزمان او بالمكان فانما
يكون الادراك منه بالة جسمانية لا غير كالحواس الظاهرة
والباطنة فانه يدرك المتغيرات الحاضرة في زمانه ويحكم
بوجودها ويفوت ما يكون وجوده في زمان غير ذلك
الزمان ويعلم بعدمه بل يقول انه كان او يكون وليس الان
ويدرك المتكثرات التي يمكن التشير اليهما ويحكم عليها بانها
في اي جهة منه وعلى اي مسافة ان بعد عنه واما المدرك
الذي لا يكون كذلك ويكون ادراكه تاما فانه يكون محيطا بالكل

علما بان حادث توجد فى الزمان من الازمنه وكم يكون بينه و
بين الحادث الذى بعده قبله من المده ولا يحكم بالعدم على شيء
من ذلك بل يدل ما يحكم المدرك الاول بان الماضى ليس موجودا
فى الحال يحكم هو بان كل موجود فى زمان معين لا يكون موجودا
فى ذلك الزمان من الازمنه التى يكون قبله او بعده ويكون
علما بان كل شخص فى اى جزء يوجد من المكان واى نسبة يكون
بينه وبين ما عداه مما يقع فى جميع جهاته وكم الابعاد بينهما
على الوجه المطابق للحكم ولا يحكم على شيء بانه موجود الان او
معدوم او موجود هناك او معدوم او حاضر او غايب لانه
ليس بزمانى ولا مكانى بل نسبة جميع الازمنه والامكنه اليه
نسبه واحدة ولا يختص بالان او بالان او بالمكان او بالحضور
او الغيبة او هذا الجسم قدامى او خلفى او تحتى او فوقى من وقع
وجود فى زمان معين ومكان معين وعلمه بجميع الموجودات تام

العلوم



العلوم وا كلها وهذا هو المعنى با لعلم بالجزئيات على الوجه
الكلى انتهى اقول الى هذا الاصطلاح اشار بقوله فى هذا الكتاب
فانه يعلم جميع الجزئيات على الوجه الكلى اى يعلم جميع الجزئيات
بالكليه بحيث لا يعزب من علمه تعالى شيء منه ثم قال فى
شرح الرساله بعد ما ذكر واما العلم بالجزئيات على الوجه
المذكور فهو انما يصح لمسه يدرك ادراكا حسيا بالة جسمانيه
فى وقت معين ومكان كما ان البارى تعالى يقال انه عالم
بالمذوقات والمسموعات والمشمومات والملموسات ولا يقال
انه ذايق او شام او لامس لانه منزه عن ان يكون له حواس
جسمانيه ولا ينقلم ذلك فى منزلته وتوكله ولا يوجب ذلك
فى تغيرا فى ذاته الواحدانيه ولا فى صفاته الذاتيه اما يوجب
التغير فى معلوماته ومعلولاته والاضافات التى بينه وبينها
فقط انتهى واقول كلام هذا المحقق فى حق ذاته صحيح عن او له

الى اخره ولا شبهة فيه ولا يرد عليه ما اورده سيد المدققين
عليه من انه منظور فيه اما اولا فلان فيه اعترافا بان
بعض معلولاته كالجزئيات المتشخصة على وجه يدرك بالالات
الجسمانية وكالحضور والغيبة وغير معلوم له تعالى عن
ذلك علوا كبيرا مع ان القاعدة المذكورة ما يقتضي معلومية
كل ما هو معلول له وهذا بالحقيقة تسليم الايراد وكا
ثانيا فلان ما ادعاه من ان المدرك لا باله جسمانية غير
زماني ونسبة جميع الازمنه اليه نسبة واحدة ظاهر انفسا
ولان نسبة الزمانيات الى الزمان بالمعية الى الوجود سواء
كانت منطبقة او غير منطبقة او غير منطبقة فقط والالم
الاجسام في زمان ولا يعرض لها التغير الزماني ولا شك ان
المجرد المدرك لا باله جسمانية مع انه بري من التغير يصدق
عليه انه مع الزمان في الوجود ولا خفاء في ان نسبة جميع الازمنه

اليه



اليه ليست نسبة واحدة فان اختلاف نسبة الشيء الى الزمان
يكون على جهتين احديهما باختلاف ذلك الشيء كالحادث اليومي
فانه في اليوم لكونه مع الوجود لا في الماضي يعتقد انه فيه وفي الثانيه
باختلاف الزمان كالفلك فانه اليوم في اليوم لكونه معه
في الوجود دون الغد بفقدانه واختلاف نسبة المجرد المذكور
الى اجزاء الزمان من هذا القبيل فانه في اليوم في الحال لكونه معه
في الوجود دون الغد لانه واختلاف نسبة المجرد المذكور
الى اجزاء الزمان من هذا القبيل فانه في اليوم في الحال لكونه
معه في الوجود لا في الماضي والمستقبل لفقدانهما لا يفقدانه و
في الزمان الماضي فيه لا في الحال والمستقبل لفقدانهما لا يفقد
انه في الزمان الماضي فيه لا في واما ثالثا فلان قوله لا يحكم
على شيء بانه موجود الان او معدوم ازا فقد عرفت ان النسبة
الى اجزاء الزمان يختلف باختلاف اجزائه ولم يجوز ان يحكم

بعدم ما هو معدوم في الحال مع علمه بانه كان في الماضي او
يكون في المستقبل كما انا اذا نحكم بعدم شيء في الحال مع ذلك
العلم او ان نحكم بان شيئا موجود الان حين كونه مع هذا
الان في الوجود دون الاخر فان الاشارة الى الان ليست حسية
حتى يقال ما هو يرى عن الحاشية لا يصح ان يشير اليه
واما قوله لا يحكم على شيء بانه موجود هناك او معدوم
فان اراد بلفظ هناك او معدوم فان اراد بلفظ هناك الاشارة
الى المكان القريب من مكان المجرد المذكور لانه ليس له مكان
فلا يكون مكان قريب من مكاننا وان لكنا ايضا لا نحكم على
شيء بانه موجود هناك مشيرا الى مكان قريب من مكان المجرد
القريب المذكور بل نشير الى مكان قريب من مكاننا وان اراد
الاشارة الى مكان قريب من مكاننا فلم لا يجوز ان يحكم المجرد مشيرا
الى هذا المكان اشارة عقلية وانا قلنا لا يرد عليه شيء من تلك الانظار

لان



لان حمو مندفع واما اندفاع النظر الاول فلانه ليس في كلام هذا
المحقق اعترافا بان بعض لانه تعالى غير معلوم له فان الجزئيات
المشخصه معلوم له تعالى بالاطلاع الحضوري لا بالصورة ولا
بالالات الجسمانيه بان يكون محتاجه اليه شيء نحو احتياجها
اليها واما الحضور والغيبة فهما معلومتان له تعالى بالنسبه
الى المركبات الممكنات واما بالنسبه الله تعالى فهما لا يتصور
ان اذا المراد بالحضور حضور امر من شانه الغيبه والمراد
منه الحضور في مكان المتكلم او في زمانه كما يعلم من قوله ليس
بزماني ولا مكاني واما اندفاع النظر الثاني فلان المراد من
قوله نسبه جميع الامكنه والازمنه بالنسبة الله تعالى نسبه واحدة
انه تعالى غير مختص باحدى الامكنه والازمنة بل هو محيط
على الجميع ولا يعزب عنه تعالى ما يوجد في الازمنه والامكنه
بل جميع الموجودات في الازمنه والامكنه حاضرة لديه انها عنده

تعالى كل فى وقته ومكانه والتغير انما يكون فى المعلومات والعلوم
التى هى عينها وفى حضورات التى هى النسبة بينه معه وبينها
كما يدل عليه قوله انما يوجب التغير فى معلوماته ومعلولاته
والاضافات التى بينه تعالى وبينها وليعلم ان التغير فى الحضورات
انما هو باعتبار اختصاص كل حضور بزمان معين وان لم
يكن فيها تغير باعتبار الينا واقعة فى الازمنة كل فى زمان
مكانه فاعلم ذلك واما اندفاع النظر الثالث فلان المراد
بقوله ولا يحكم بالعدم على ان شىء من ذلك انه تعالى لا يحكم
بالعدم المطلق او بالعدم فى الحال بمعنى زمان مخصوص
بالمتكلم ومن قوله ولا يحكم على شىء بانه موجود فى ان وجوده
او معدوم فيه والمقصد ان الله منزه عن ان يقال بعض
الازمنة ماض وبعضها حال بالنسبة الى ذاته تعالى ووجوده
واما قول المعترض واما قوله لا يحكم على شى بانه موجود هناك

له



له لا يخل بالمقصد فخلاصة تحقيق هذا المحقق فى تاويل كلام
الفلاسفة ان مرادهم بالقول بان واجب الوجود يعلم الجزئيات
بوجه كلى لا جزئى انه تعالى يعلم الجزئيات بالكلية اى جميعها
بحيث لا يعزب عنه تعالى شىء منها الا انه تعالى يعلم بعضها
ويعزب عنه بعض اخر كما هو شان الممكن وهذا معنى صحيح فى
نفسه لكن تاويل كلام الفلاسفة سيما المتاخرون من تكلف
وقال فى تاويل كلامهم المذكور ان مرادهم انه تعالى يعلم الجزئيات
بوجه يشابه الكلى فى ان لا يتغير العلم بها وهو ما اختاره انشاء
فى توجيه كلام المص وقال قال الحكماء ولا يخفى ما فيه ويمكن ان
يرجع قول مراد البعض الى تحقيق المص كما لا يخفى قوله علمه
تعالى ليس علما زمانيا له اقول لا شبهة فى ان علمه تعالى
بالجزئيات باعتبار وجودها العينى وعبارة عن حضورها
باعتبار الوجود العينى بل الحاضر باعتبار ذلك الوجود زمانى

اى واقع فى الزمان فان الحوادث لما كانت مخصصه بازمنه معينه
كان حضورها باعتبار وجوده العينى مختصا بتلك الازمنة
المعينه ولا يخلو اما ان يكون تلك الحوادث بعينها باعتبار
الوجود العينى علما بها او حضورها باعتبار ذلك الوجود علما
بها وعلى التقديرين كان العلم بها باعتبار الوجود العينى زمانيا
اى واقعا فى الزمان نعم العلم المتقدم على الايجاد ليس زمانيا
ولا تغير فيه اصلا وهو اما اجمالى وهو عين ذات واجب الوجود
ولا يخفى ان الجزئيات باعتبار هذا العلم معلومه على الوجه
فان قيل انها معلومه على الوجه الكلى باعتبار هذا العلم فهو
انما يصح باحد من هذين التاويلين الذين وقعا فى عبارة
المص وبعض الفضلا تفصيلى لا حاجة الى احد من هذين التاويلين
فى فان الجزئيات قبل الايجادات الخارجية انما تعلم على الوجه
الكلى فان كل شخص من الاشخاص قبل الايجاد لا حاجة الى احد من

هذين



هذين التاويلين فى فان الجزئيات فان الجزئيات قبل الايجادات
الخارجية انما يعلم على الوجه الكلى فان كل شخص من الاشخاص
قبل الايجاد يكون معلوما بوجه كلى منحصر فى شخص وفى وقت
يكون معلوما بذاته على وجه يكون مانعا من وقوع الشركة
فيه **قوله** واما علمه تعالى فلا اختصاص له بزمان اصلا قد
عرفت ان علمه تعالى الحادث المتعلق بالحادث باعتبار وجوده
العينى مخصوص بالزمان فتصور باعتباره وباعتباره الحادثة
المخصوصة بالازمنة كالايجادات وفعليه التكلم ارسال
الرجل ونحوها حال وماض ومستقبل كما وقع فى القران المجيد
**قوله** اذ الحال معناه زمان حكى هذا ان اريد به لم مناسب
هذا الامذهب الاشعرى وان اريد به مطلق الحكم الحادث او
المطلق على فلا يدل على ما هو المط والصواب ان يقال الحال
زمان فيه وجودى تكلمى والماضى زمان وجودى والمستقبل زمان

بعد زمان وجودي تكلمي قوله فمن كان علمه ازليا ان اريد بهذا
الحال زمان فيه وجودي العلم الذي فيه وجودي وتكلمي في
الماضي هو عين ذات الواجب تعالى فلا حاجة الى ذلك التطويل بل
في بيان الجزئيات من حيث هي جزئية معلومة باعتبار هذا
العلم وان اريد العلم الزايد على الذات لم يناسب الا مذهب البعض
الذي قالوا بالعلم القديم الزايد على الذات ولا يناسب
مذهب المص قوله قال سبحانه وتعالى وعالم عندهم بجميع
الحوادث الجزئية لا شبهة في تحقق هذا العلم ولكن لم ينحصر
علمه تعالى في ذلك بل له علم اخر حادث لا خفاء في ان الزمان
لم يتصف بالمضي ومقابليها مقيسا الى ذات واجب الوجود
وصفاته الحقيقية واما الاتصاف بها باعتبار الافعال الحادثة
والصفات الاعتبارية فهو متحقق بلا شبهة كما دل عليه كتابه
العزيز قوله فالموجودات من الازل الى الابد معلومة له تعالى

هذا



هذا انما يصح في العلم بل هي حاضرة عنده في اوقاتها لما كان كل
منها في وقت ولا يكون حاضرا في الوقت المقدم على ذلك
ولا في الوقت المتاخر عن كان علمه تعالى بذوات الجزئيات
الخاصة باعتبار الوجود العيني واحكامها الواقعة في ازمنتها من
حيث دخول الزمان فيها بحسب اوصافها الثلثة نعم قوله
ومثل هذا العلم يكون ثابتا مستمرا لا تغير اصلا كالعلم
بحث لا خفاء فيه نعم كون واجب الوجود بحيث يحضر عنده
جميع الجزئيات الخاصة كل في وقته لا يتغير فيه لكن هذا
ليس عبارة عن الحدوث الذي هو عبارة عن الحاضر الحادث
الزماني فهذا التاويل لا يناسب مقتضى عباراتهم قوله قال
بعض الفضلاء وهذا معنى قولهم انه يعلم الجزئيات على وجه
كلي فقد عرفت ان هذا التاويل غير مرضي عند المص قوله
او صفة حقيقية ذات اضافة هذا انما يناسب مذهب الاشعري

ومن يضد وضده المناسب لمذهب المص ان يقال و اما
ان علم واجب الوجود الاجمالى الذى هو عين الذات يعلم
به جميع الخصوصيات الجزئيات واحكامها كما يعلم به جميع الصور
الكلية دخل للزمان فيه اصلا كما لا يخفى واما العلم التفصيلى
الذى بعده وهو عين الموجودات العينيه عند المص و
يعبر عنه عنده بعض الفضلاء بتعلق العلم القديم وعند
البعض بالرويه العينيه فهو انما يكون باعتبار الزمان
وفيه ليس فى العلم بالذات بل انما يكون فى العلوم من حيث
هو معلوم فالتغير بالحقيقه وبالذات انما هو فى المعلومات
وفى العلوم انما يكون بالعرض وبتبعيه المعلومات فهذا التغير
من لوازم عدم التغير فى العلم القديم وهذا غريب و ليعلم
ذلك ولولا مخافة الاطناب وسامه الاصحاب لخصنا فى
مبحث العلم على الوجه الثانى لكن ما ذكر من الايماء عند

التامل



التامل كما هو الكافى **قوله** والجواب بان من ان العلم لا
يلزم من كون العلم تابعا وغير علة وغير مفيد للوجوب ان
لا يكون الواجب واجبا لجواز استناد وجوبه الى امر اخر و كيف
لا وقد دل البيان على وجوبه ولا بد له من علة ونفى العلة المخصوصه
لا يدل على نفى العلة مطلقا **قوله** ولو سلم ان سلم كون العلة للحادث
مفيد الوجوبه كما لا يخفى وهذا على الاطلاق لا يصح على مذهب
المص لان افعال العباد ليست مستنده بعلم الواجب الوجود
تعالى ومن جهة باقتضائه فالوجه فى الجواب ان يقال ان
المثال المذكور غير بط بجواز اجتماع الوجوب بالغير والامكان
فى ذات اذ لا تنافى بينهما وانما التنافى بين الوجوب بالذات
والامكان بالذات والتفصيل ان يقال الحادث اما فعل العبد
اولا ووجوب القسم الاول انما ينشأ من الاسباب التى من
جملتها اختيار الفاعل فلهذا قال المص فى شرح رسالة العلم

فالذى ينظر الى الاسباب الاول ويعلم انها ليست بعد له الفاعل
ولا بارادته يحكم بالجبر وليس بصحيح مطلقا لان السبب القريب
للفعل قدرته وارادته والذى ينظر الى السبب القريب يحكم
بالاختيار والتفويض وهو ايضا ليس بصحيح مطلقا لان السبب
القريب للفعل قدرته وارادته والذى ينظر الى السبب القريب
لكن امرين بين الامرين ويوافق ذلك ما قاله بهمنيار فان قيل
هل لنا قدرة على الفعل ام لا قلنا ان لنا قدرة بالقياس
الى الكل فليس لنا قدرة على المقدور اى على ما علم واجب الوجود
صدوره منا وهو ما يجر الاسباب الى اختيارنا اياه والى هذا
اشار بقوله ويمكن اجتماع الوجوب والامكان باعتبارين
قوله فقال جمهور المتكلمين انها له قال المصدق فى شرح رسالة
العلم المستند فى اثبات حيوته تعالى ان العقلاء قصدوا وصفه
تعالى بالطرف الاشرف فى طرفى النقيض فلما وضعوه بالعلم و
القدرة

والقدرة ووجدوا ان كل ما لا حيوة له يمتنع الاتصاف بهما
وضعوه تعالى بالحيوة لا سيما وهو اشرف من الموت الذى
هو ضدها ونعم ما قال عالم من اهل بيت النبوة عليهم السلام
هل سمى عالما وقادرا الا انه وهب العلم للعلماء والقدرة
للقادرين وكل ما ميزتموه باوهامكم فى ادق معانيه مخلوق
مصنوع مثلكم مردود اليكم والبارى تعالى واجب الحيوة ومفقود
الموت ولعل النمل الصغار يتوهم ان الله تعالى زبانيين فانهما
كمالها ويتصور ان عدمهما نقصان لمن لا تكونان له هكذا حال
العقلاء فيما يصفون الله تعالى به فيما احسب الى الله المرجع انتهى
هذا الكلام حق مرافق العقول من قال بزيادة الصفات الحقيقية
على الذات ومؤيد يقول من قال صفاته الحقيقية عين ذاته
قال بهمنيار الحى هو الدراك الفعال وهذان الوصفان لله تعالى
بذاته ومعنى قوله بذاته ان وجوده تعالى حيوته فان وجوده كونه

بحيث يصدر عنه افعال الحيوة انتهى اقول مدعران الوجود الحقيقي
ما يكون الشيء باعتباره موجودا فواجب الوجود لما كان باعتبار
ذاته موجودا كان وجوده الحقيقي عين ذاته وكذلك الحيوة الحقيقية
فانها ما يكون الشيء باعتباره حيا ولما كان ذات واجب الوجود
باعتبار ذاته حيا كان الحيوة عين ذاته حيا كان الحيوة عين
ذاته وكذا حال ما في الصفات الحقيقية من العلم والقدرة
وغيرهما فانها عين ذاته تعالى ولا تغاير بينهما الا باعتبار كما
لا يخفى وما قيل في توجيه كون صفاته تعالى عين ذاته تعالى ان الصفة
ههنا بمعنى الخارج المحمول كالعالم والقادر والمريد وهو عين
ذاته بصحة الحمل يرد عليه ان هذه العبارات انما تفيد عينية
الاسماء لا الصفات مع ان الصحة الحمل مشترك بين الواجب
وغيره قوله ولنا معنى اخر وهو ان يقال الحيوة في الحيوان صفة
يقتضي الحس والحركة الارادية وليست زائدة على الذات اعلم ان

الداعي



الداعي عند المص هو عين الذات حاصل الدليل ان ارادته التي
هي مرجحة لاحد طرفي المقدور على الاخر ليست زائدة على الذات
والا لزم النسبة في الارادة كما التزمه بعض مشايخ المعتزلة وبعد
القدماء كما لزمه بعض المتكلمين وكلاهما محالان فان قيل اذا
كان الارادة كما التزمه المرجحة لاحد طرفي المقدور عين لم يكن القدرة
عين الارادة المعتبر فيها تعلقها بالطرفين على السواء قلت للذات
باعتبار الذات بدون اعتبار كونه عالما بالسمع وبالنظام الاعلى
هو القدرة وباعتبار انه عالم بالنظام الاعلى هو لا المرجحة قال
المص في شرح رسالة العلم ان قال صحة الصدور والاصدار هي
المسمى بالقدرة وهو لا يكفي في الصدور لا بعد ان ترجيح احد
الجانبين على الاخر والمرجح انما هو القصد الذي يسمى بالارادة
وبالداعي وعند القدرة وهي لا يكفي في الصدور الا بعد ان ترجيح
احد الجانبين على الاخر والمرجح انما هو بالقصد الذي يسمى بالارادة

والارادة بحسب الصدور وعند فقد احدهما او كلاهما يمتنع الصدور

فان قلت اذا كانت فاعلية الفاعل للفعل وعلمه بذلك

نفس ذات الفاعل لم يكن صدور مقابل ذلك الفعل عنه

فلم يكن قادرا على ذلك الفعل اذا اعتبر في القدرة ان يكون

للمصاب الطرفين سواء كانت قلت اللازمة ممن فان

صدور ذلك الفعل اذا اعتبر عنه بواسطة انه يستعد ان

يصدر عنه دون مقابله لانه اكمل من مقابله لا بواسطة

ان ذات الفعل يستدعي خصوصية ذلك الفعل حتى لو كان

مقابله اكمل لصدر عنه ويكون فاعليته وعلمه بذلك عين

ذاته فتامل قوله خلاصة كلام المص ان الارادة متعلقة

في الازل بوجود الفعل فيما لا يزول من الاوقات والمفروضة

فيكون الارادة والتعلق الازليان موجبين لوجود الفعل في

وقت معين فيما لا يزال من الاوقات المفروضة فيكون الارادة

والتعلق



والتعلق الازليان موجبين لوجود الفعل في وقت معين فيما لا

يزال دون الازل ضرورة ان القدرة موثرة على وفق الارادة و يكون

مرجح تعلق الارادة لوجود الفعل في ذلك الوقت هو كونه

اصلح على ما قال الحكماء في نظام العالم وهذا هو بعينه

ما قال الغزالي في جواب الخيام حيث سال عنه من تخصيص

ايجاد العالم في الان الذي اوجده وليس قبله زمان بعد ان

سال الغزالي في جواب الخيام عنه من مخصص هذا الفلك

الاعلى ومخصص مقادير حركاتها واجاب عنه بان تلك الامور

هي من مقتضيات النظام الاعلى فقال الغزالي وجود العالم في

الوقت الذي اوجد فيه ايضا من مقتضيات النظام الاعلى

قوله فذهب الاشاعرة الى انها مغايرة قال الاشاعرة ان الارادة

قديمة وتعلقها حادث ولا حاجة الى مرجح في هذا التفصيل فان

مرجح فاعل المختار جاز ان يرجح احد الطرفين بلا مرجح وما نقم من انه

يلزم من الترجيح بلا مرجح مندفع بالتخصيص قوله وان كان حادثا
له ان كان الارادة حادثة وصاج الى ارادة اخرى حادثة ويلزم التسلسل
قوله لزوم التسلسل او تعدد القدماء على اى حال اقول قد عرفت
ان الداعي هو عين الذات عند المص والمقصد من قوله ان الارادة
غير زائدة على الداعي انها ايضا عين الذات والا لزم احد الامرين
المذكورين وكلاهما ان شاء الله ههنا في غاية السقوط قوله
والنقل دل على اتصافه بالادراك اقول مراد المص من هذه العبارة
انه تعالى متصف شرعا به وادراك المسموعات والمبصرات وساير
اخواتها وهو نفس العلم بمتعلقه الذى هو المدرك باعتبار الوجود
العيني غاية ما في الباب انه جاء في عبارة الشريعة السميع البصير
بمعنى العالم بالمسموعات والمبصرات باعتبار وجودها العيني
ولم يجى فيها وساير اخواتها بالمعنى المذكور قال المص في شرح
رسالة العلم السمع والبصر الطف الحواس واشد مناسبة للعقل

غيرهما



غيرهما وعن العلم رجل ذلك وصف البارى تعالى بالسميع و
البصير دون الشام والذايق واللامس وعبر بهما العلم بالمسموعات
والمبصرات يعني لما ثبت في الشرع انه تعالى عالم بجميع المحسوسات
وغيرها بذاته فكان بذاته عالما بالمسموعات والمبصرات وساير
اخواتها بالوجه الذى يدركها الحواس فيكون مدركا لجميع
المحسوسات بذاته بدون الاحتياج الى الالات لان العقل دل على
استحالة الالات قوله يعني ان الشرع دل على كون الواجب
سميعا بصيرا هذا التخصيص لا يناسب عموم عبارة المتن بل
المناسب ان يقول يعني ان السميع دل على انه متصف بادراك
جميع المحسوسات وهو نوع من العلم المطلق او العقل دل على استحالة
الالات فذاته تعالى بذاته يدرك جميع المحسوسات فذاته بذاته سميع
بمعنى انه عالم بالمسموعات باعتبار الوجود العيني وبصير بمعنى
انه عالم بالمبصرات كذا عالم بذاته بجميع المذوقات والمشمومات والمدركات

بالحسبه هذه الحجة لابد فيه له اقول لما كان معنى الحي فيه
تعالى هو المدرك الفعال كان لا محاله سميعا بصيرا بمعنى انه
مدرك لجميع المحسوسات والمبصرات وحاصل هذا الدليل ان
كمال الحيوة لا سيما كونها كمال التجرد يقتضي ادراك المسموعات
والمبصرات بل ادراك جميع المحسوسات ولا خفاء في تحقق كمال
الحيوة لا سيما كونها كمال التجرد ويقتضي ادراك المسموعات والمبصرات
بل ادراك جميع المحسوسات والمبصرات وحاصل هذا الدليل ان
كمال الحيوة مع كمال التجردات فيه تعالى وبهذا ثبت انه سميع بصير
مدرك بالمذكور فان قيل فعلى هذا يدل العقل ايضا على كونه
تعالى مدركا وسميعا وبصيرا بالمعنى المذكور قلت في استعمال
الفاظ الادراك والسمع والبصر في صفاته انما يكون بالسمع كما مر
واما اثبات معانيها المذكورة فيكون بالعقل ايضا واما قال
سيد المدققين من انه لا شك ان السماع والابصار نوعان





مخصوصان بالعلم بالمعنى الاعم وان تخصيصهما انما هو بانكشاف
معلومهما بوجهين مخصوصين وان السمع والبصر ما يتصف
به الشيء بالسماع والابصار ولما ثبت ان الباري تع عالم با
لاشياء من جميع الوجوه بذاته فلا محاله يكون عالما بالمسموعات
والمبصرات بالوجه الذي يدركها الحواس بذاته فيكون
هذان النحوان من العلم بذاته اذ لم يقم دليل عقلي ولا سمعي على
ان هذين النحوين عن العلم انما يكون بالحواس واذا كان له
هذان النحوان من العلم اللذان هما السماع والابصار يكون
هو بمنزلة السمع والبصر فعلى هذا يصدق عليه السميع والبصير
بالحقيقة بلا تكلف ويلزم تعدد القدرة لان السمع وكذا البصر
كالعلم نفس الذات باعتبار كلام حق وهو بعينه تحقيق المص
في ادراك جميع المحسوسات على ما مر الاشارة اليه ولا عبار عليه
ما قرره المص من ان الجزئيات على الوجه الذي هو مانع فرض

من فرض الشركة موجود في الخارج واما على الوجه الذي قرره

السيد المذكور من ان منع بالحركة انما نشاء من نحو الادراك

الحسي فكلامه المذكور مغاير كما لا يخفى قوله وايضا لا سبيل

الى استحالة النقص والافة لاخفاء وفي ان صفة الوجوب الذاتي

مستلزم النقص والافة على الواجب الوجود نعم ولا حاجة

الى القرس بالاجماع في اثبات استحالة هذين الامرين على

الواجب قوله وذهب الشيخ ابو الحسن الاشعري ووافقه

المص نفس الذات ان السمع نفس العلم بالمسموعات والبصر

نفس العلم بالمبصرات لكن خالفه في كونهما زايدتين على الذات

فانهما عند المص نفس من حيث هو بذلك للمسموعات بذاته

هو السمع وما قيل من انه لا يظهر وجه ارجاع هذين الى صفتين

بخصوصهما الى العلم دون سائر الصفات مع ان الظواهر النصوص

مشعرة بالمغايرة الذاتية ولا احتياج الى الالات انما هو في حقنا فان

الباري



الباري تعالى بذلك المسموعات والمبصرات على الوجه الجزئي بذاته

بناء على ما ذهب اليه جمهور المتكلمين من انه يدرك الجزئيات

بالوجوه الجزئية في الباعث على تخصيص هذين الادراكين

بالرجوع الى العلم بل الظ انهما صفتان زايدتان على العلم بخلاف

ادراك ساير المحسوسات فانه يرجع الى العلم حيث لم يرد السمع

باثبات حقيقة اخرى بازايها كالذايق والشام واللامس

فيحكم برجوعه الى العلم وليت شعري بالباعث للشيخ الاشعري

على ذلك مع ان سمعيه وطريقة المحافظة على ظواهر النصوص

لا يخفى ما فيه فانه اذا كان ادراكات المحسوسات التي هي عين

المبصرات والمسموعات راجعتان الى العلم كما قرره هذا القائل

كان ذلك كافيا في كون ادراكهما راجعا الى العلم ايضا كما لا يخفى

فبذلك متوجه ارجاع الابصار والسماع الى العلم المخصوص فان مجرد

اطلاق لفظي السمع والبصر في الشرع على الباري لا يكفي في الحكم

بانهما صفتان زائدتان مغايرتان للعلم فلاحظه ان الابصار
والسماع فينا ليس ادراكين متعلقين بالمبصرات والمسموعات
بالتين مخصوصتين بعلم ان استعمالهما في الباري تعالى بحسب
الشرع ليس الا بمعنى ادراك المبصرات والمسموعات على النحو
الجزئي بذاته فيكونان راجعين الى العلم **قوله** وذهب ساير
المتكلمين واستدلوا على مطلوبهم بانا اذا علمنا الاشياء كاللون
ثم رايناه فانا نجد بين الحالين فرقا ضروريا ونعلم بالضرورة
ان الحالة الثانية يشتمل على امر زائد على حصول العلم فذلك الزائد
هو الابصار وضعفه لان ذلك الفرق لا يمنع كونه علما مغايرا
لساير العلوم فان في كل من له افراد العلوم زيادة خصوصية
ليست في غيره وما قيل من ان هذا الاستدلال انما يصح لو
امكن العلم المتعلق ادراك الحسي بطريق اخر غير الحس لا يتعلق
هذه بالجزئيات من حيث خصوصياتها ولا سبيل الى ادراكها من

الجهة



الجهة سوى الحسي فليس بشيء اذ يمكن ادراك الجزئيات من
حيث خصوصياتها بطريق الاطلاع الحضوري بدون الحس
كما ان الاشارة اليه غير مرة فيه وهذا الاستدلال نا مر والجواب
ان كلا منهما صفة هذا انما يناسب مذهب ايضا والاولى
بان يقال ان كلا منهما نفس لذات الواجب الوجود له
متعلقات حادثة كالعلم والقدرة **قوله** وعمومية قدرته
يدل على ثبوت الكلام يعني ان قدرته تعالى شاملة لجميع
الممكنات ومن جملتها القاء الكلام الدال على المعنى المراد على
الغير لاعلامه فعموم قدرته يدل على الكلام وقد ما القاه
وهو معنى التكلم الثابت بالشرع فثبت الكلام بمعنييه احدهما
التكلم وغاية التكلم نحو تكلمت كلاما بكلام دقيق **قوله**
احدهما ان كلامه معه صفة ثم قد عرفت ان للكلام معنيين
فعلى المعنى الاول انما يصح القياس لا على الثاني لكذب الصغرى

فان التكلم الحقيقي نفسه ذات الواجب عند المحققين فيكون
قد عا بلا تعدد القدماء و على المعنى الثاني انما يصح القياس
الا القياس الاول لكذب الصغرى الى القدح فيه بل يمكن
ان يجعل الكلام في القياس الاول على معنى التكلم و في الثاني
ما ينو والتكلم كما عرفت فالحق التدافع بين ذينك القياسين
انما نشأ من اشتراك اللفظ وحمل الكلام المذكور فيهما على معنى
واحد يوهم جريان حكم المعنى **قوله** فالحنابلة قالوا قيل لعلهم
لم يعرفوا معنى القدم والحدوث وحسبوا ان معنى الحدوث
الى كلامه رهانه او يكون امتناعه من اطلاق الحدوث
على المصحف وتوابعه لاجل ان لا يتوهم حدوث الكلام بمعنى
التكلم القايم بذاته وقيل لما تكلموا بالقول بان كلامه تعالى
مخلوق ولفظ المخلوق مشترك له معنى اخر هو انه مفترى
لم يجوزوا اطلاق هذا اللفظ عليه لئلا يذهب من لا وقوف





له على المراد منه الحدوث الى انهم اعترفوا يكون هذا المولف مفترى
وقالوا انه غير مخلوق اى مفترى اطلب والفلاسفة فنسبوا
اليهم انهم قالوا بقدمه واقول مراد انشاء الله ان قول
الحنابلة باطل بلا اعتبار التاويل ولا امتنع للتاويل باحد
التاويلات المذكورة بالتاويل بان مرادهم بقدم الكلام
قدم علم الباري تعالى و بهذا قالوا بعدم الجنس والغلاف
قاله العلم بها قديم ايضا والاولى الاعتراض عن التاويل فانه
جاز في اكثر المذاهب الباطله والغرض له نشاء من التعصب
الردى عند اهل الحق **قوله** حتى قال بعضهم له كي نشاهد على
جهلهم ما نقل عنهم من ان الجسم الذى كتب فيه القران صار
قديما بعد ما كان حادثا وهذا هو الباعث لاحد التاويلات
المذكورة لبعد صدور الحكم المذكور عمن له ادنى مسكة **قوله**
والكرامية وافقوا الحنابلة في ان كلامه تعالى حروف واصوات

هذا موافق لما في شرح المقاصد فان صاحب المقاصد قال فيه
لما رات الكرامية ان بعض الشر اهون من بعض وان
مخالفة الضرورة اشنع من مخالفة الدليل قالوا بان المنتظم
قول الله تعالى لا كلامه هو قدرته على التكلم وهو قديم و
قوله حادث لا محدث فان كل ماله ابتداء ان كان قائما بذاته
فهو حادث بالقدرة وان كان مباينا للذات محدث ولا يخفى
عليك بمعنى القدرة على التكلم انما هو الكلام بمعنى التكلم القديم
قوله ومعنى كونه تعالى متكلما انه خلق الكلام له
الكلام على قصد الاعلام من عنده تعالى وكلام التفتازاني فاندفع
ما قيل من انه بمجرد الخلق لا يلزم التكلم كما لا يلزم من خلق الكلام
زيد عبد تكلم الى ما هو مذهب الاشعري تكلمه تعالى ولا
يخفى عليك ان التكلم على هذا التعريف ليس من الصفات الحقيقية
ويكون حادثا فهو على تقدير كونه من الصفات الحقيقية تعرف





بانه امر هو مصدر تاليف الكلمات او قدرة على ذلك التقدير
وخلاصة هو نفس الذات الواجب نعم عند المحققين فانه
تعالى بذاته قادر على تاليف الكلمات قوله لكنهم قد صرحوا
في صغرى القياس الاول هذا انما يحمل كلامه المذكور فيه
على تقدير هذا الحمل ينصرف القدح الى كبرى القياس الاول
ان اريد بالتكلم ما هو من الصفات قوله والاشاعرة
قالوا كلامه تعالى ليس من جنس الاصوات له وقد عرفت
ان للكلام معنيين احدهما التكلم وما بينهما مباينة التكلم فان ارادوا
بقوله كلامه تعالى ليس من جنس الاصوات والحروف ان التكلم
ليس من جنسهما فيرد عليهم ان التكلم ليس من جنس الاصوات
والحروف وانه لا معنى لقولهم وهو لا الكلام اللفظي المركب
من الحروف الا ان يصرف عن ظاهره ولا خفاء في انه يصح على هذا
التقدير الحكم بانه معنى قايم بذاته وانه قديم ان اريد بالتكلم المعنى

لا نتراعى هو القدرة على تاليف الكلمات وان اراد وابالكلام
المذكور ما به التكلم فلا يصح قولهم بل هو معنى قايم بذاته تعالى
كما ذهب اليه بعض الحكماء فان ما به التكلم ليس قايما بالمتكلم
اى فى الشهود العلى ويرد ايضا عليهم ان الكلام بهذا المعنى
متعدد باعتبار ذاته كالفاظ الدالة فلا يصح قولهم ان كلامه
تعالى واحد عندنا واما انقسامه الى الامر والنهى والخبر و
الاستفهامية والنداء فانما هو بحسب التعلق فان هذا
الحكم انما يصح فى الكلام بمعنى المتكلم لا بمعنى ما به التكلم الا ان يراد
به العلم الاجمالى الذى هو منتزع عن ذاته تعالى كما لا يخفى
فيه وبالجملة الحكم بان الكلام ما به التكلم معنى لى حد قايم
بذاته وهو مدلول الكلام اللفظى المركب من الحروف يدون
تصوعه الى العلم الاجمالى الذى هو غير زايد على ذاته تعالى
ولا وجه لمسموليه ومع ذلك الرجوع لا يصح الحكم بقيامه بذاته تعالى

نعم



نعم لو قالوا العلم بالاجمالى الواحد الزايد على ذاته تعالى يصح
الرجوع المذكور فى الاخراج بمعرفة معهم الا فى زيادته وتلك
الزيادة لا يصح الا فى العلم الاسراعى الزايد فى النقل قوله وقد
خرجوا فى صغرى هذا القياس الثانى ليعلم انهم صرحوا فى صغرى
هذا القياس اذا اخذ والكلام الذى هو موضوعها بمعنى الكلام
اللفظى النفسى مهم يصححون العبارتين المذكورتين ان جعلوا الكلام المذكور
بان جعلوا الكلام المذكور فى القياس الاول بمعنى الكلام اللفظى
والحاصل انه جعل الكلام المذكور فى الدليلين بمعنى النفسى قد
خرجوا فى صغرى القياس الثانى وان جعل الكلام اللفظى قد صرحوا
فى صغرى القياس الاول وان جعل معناه مختلفين فى القياسين
على النحو المذكور لم يصحو قوله لان الكتابة تصوير اللفظ فيه
عليه انه لا يلزم من كون الكتابة تصوير اللفظ بحروف هجائية ان
يكون المكتوب ملفوظا فان نقش الفرس على الجدار مثل تصوير

الفرس بالنقش ومن البين ان المنقوش ليس فرسا بل نقشه
بشعريه فكك المكتوب صورة اللفظ الشعريه لا خفاء في انه
لما كان الكتابة تصويرا للفظ مكتوبا اي مصورا لا محاله فان
الكتابه عبارة عن تصوير اللفظ فيستلزم تكون المكتوب عبارة
عن المصور والحاصل ان العادة جاريه بان يقال ان الالفاظ
مكتوبه وارادوا من هذا القول ان الصور الداله عليها مكتوبه
ويقتضي هذه العادة يقال ان الكتابه تصوير اللفظ الدال
على الالفاظ لا تصوير الالفاظ ولا يخفى حال نظر الكتابة كالتنقيش
اذا نسب الى العرش ونحوه وجوابها انه لا نزاع في اطلاق اسم القران
لم قيل في هذا الجواب نظر اما اولا فلان المعتزله اقاموا ادله
ظاهرة على ان القران هو الالفاظ المسموعه المولفه من الحروف
وحكموا بان ذلك من ضروريات ديننا ومن البين ان القياسين
المتعارضين المذكورين جاريان فيه والاشاعرة قدحوا في

ادلتهم



ادلتهم ولم ينكروا الضرورة المذكورة بل سموا ان القران بهذا المعنى وهو
المتعارف عند الجمهور وذكر في معرض الجواب ان للقران معنى
اخر لا يجري فيه قياسان المذكوران ذلك لا يجديك نفعا لظهور
ان الاشكال في القران بهذا المعنى لا يندفع عليه الاشكال بان للقران
معنى اخر لا يجري فيه قياسان المذكوران كما لا يخفى واما ثانيا فلان
مدلول الكلام اللفظي مسميات الاسامي والعبارات وهي ليست
صورا وحقيقه كما ذهب اليه الحكماء ولان المتكلمين ينكرون الوجود
الذهني مفهوم اعيان الموجودات كالسماء والارض ومن البين
ان بعض الاعيان جواهر قائمه بذواتها وبعضها اعراض
قائمة بالجواهر ولا يظهر لقيامها بذاته تعالى لا بقيامها بغيره وجه
وجيه انتهى واقول هذا الجواب ليس جوابا عن جريان
القياسين في المتعارضين في كلامه تعالى بل جوابا عن قولهم
ان معنى القران وكلام الله تعالى منحصر في الالفاظ والعبارات

بالدليلين المذكورين فان الدليلين انما يدلان على ان القرآن
والكلام يطلقان على الالفاظ واما انهما لا يطلقان الا عليها
فلا يكون مقتضى الدليلين ولا يخفى صاحب المواقف من ان كلامه
الاصوات والحروف الموجودة او ما يشمل الحروف والاصوات
والمعاني معا او لا ما هو المشهور من الاشعري من ان كلامه
تعالى انما هو المعنى المقابل للفظ بل هو تحقيق وتنقيح لمذهب
الاشعري ولما كان علمه واحدا محيطا بجميع المعلومات من جميع
الوجوه كان كلامه تعالى ايضا واحدا مشتملا على اقسامه
من الكتب والصحف باللغات المختلفة والاخبارات والانشائيات
انتهى اقول في دفع الاعتراض المذكور ان صاحب المواقف لم يصرح
بان الكلام بالمعنى المذكور صفة له تعالى مورد الاعتراض لكن
بل انما هو صرح لقيام الامر الشامل اللفظ والمعنى بذاته تعالى
وارادته نحو قيام الصور العلمية بذاته تعالى على ما ذهب اليه بعض

الحكماء



الحكماء بل اراد به اندراجه في العلم القديم فيتادل المذهبين
في العلم وانت اذا تاملت في التحقيق الذي ذكره للعرض
علمت ان كلامه راجع الى كلام صاحب المواقف بعينه فيها
علمت انهما راجعان الى مذهب من قال ان الكلام القديم
هو العلم الاجمالي بالكلام مع ضميمة توجه الى المخاطب المقرر
كما مر الاشارة اليه وقال العلامة النيشابوري في تفسيره
من انه لا برهان على ان كل صوت فانه يقوم بجسم ولا على ان
كل حرف فانما بالقدر عليه وخارجه بل لعل ذلك في من الشاهد
فقط كالكلام كمال قديم نطق وسمع وبصر ولا الله فلا حاجا
كما انه ادرك وعلم من غير فعل وعصب ومن لم يدركه ادراكا
كما ينبغي فلا يكون من الانفس فلان كلامه كتاب وكتابه
اصوات وقوله وحكمه اعدل انما يصح على قول من قال ان
اللفظ موضوع للمعنى المشترك بين الموجود الذهني والوجود

العينى فانه على هذا القول يصح ان لا يكون الحروف قايما بالجسم
وايضا فقوله الكلام القديم لو قايما يصح ايضا ان لو حمل
الكلام على المعنى المصدرى او حمل على ما يتكلم به وحكم عليه
بالقديم باعتبار انه راجع فى العلم القديم ويعلم ان مرجع
كلام صاحب المواقف وللعرض المذكور والعلم النيشابورى
او من قال ان تكلمه تعالى بالقرآن عبارة عن كتبه على اللوح
المحفوظ راجع الى العلم وان علمه تعالى بالاشياء على الوجه
الذى عليه فى الوجود بمنزلة نفس الاشياء وكتبه على اللوح
المحفوظ راجع الى العلم وان علمه تعالى بالاشياء على الوجه
الذى عليه فى الوجود بمنزلة نفس الاشياء وكتبه على اللوح
الوجود سعى يحتاج الى مقدمة وهى ان الاتصاف بالتكلم
هل يمكن بدون الكلام بمعنى ما به ام لا كما حكم به المص حيث
قال فى شرح رسالة العلم فى بيان المسئلة الثانية عشر وهى

انه



انه تعالى يصح وصفه بانه متكلم ازلا ام لا والقايلون بعدم با
لكلام بصحة وقوعه والقايلون بحدوثه يحكمون
بامتناعه انتهى فنقول ان اراد بالتكلم ما ينافى السكوت والآفات
ودعاء الكلام الى المخاطب بالعقل لم يوجد بدون الكلام
والمخاطب فيكون حادثا كالكلام والمخاطب لم يصح وصفه
تعالى بالتكلم بهذا المعنى فى الازل وان اراد به كون الشئ
والكلام يتعلق به قدرة القاية القايمة بذلك الشئ كان
ما يتعلق بالكلام الصادر تعالى فى الازل على ما قال المص فان
تحقيق الكلام يتعلق به قدرته فى الازل على ما كان اتصافه
تعالى فى الازل وان كان كلامه حادثا كان الاتصاف به حادثا
وان اريد به قدرة القاية الكلام الى المخاطب على تقدير
وجوده مع ارادة الالقاء لم يكن اتصافه تعالى به فى الازل
مستلزما لتحقيق الكلام كما ان ارادة ايجاد الكلام لا يستلزمه

والحق ان التكلم الكمالى هو المعنى الاخير وهو مستلزم العلم
بالكلام فيحقق كلام الاشعرى ان الكلام القديم هو
ضرورى فى الاتصاف بالتكلم فى الازل انما هو العلم بالكلام
اللفظى بناء على انه حقيقة فى اطلاق الكلام او العلم بمعنى
الكلام اللفظى بناء على انه حقيقة فيه والعلم انما هو اعم
منها بناء على انه حقيقة ما يعم اللفظ والمعنى على ما مر ويجب
ان يحمل على العلم الاجمالى ليصح وصفه بالقدم والوحدة
كما هو مذهب الاشعرى وبالجملة صحت التحقيقات الاربعة
المذكورة فى تصحيح مذهب الاشعرى انما يكون باعتبار رجوعها
الى ان الكلام القديم هو العلم الذى تحققه بمنزلة تحققه
كما لا يخفى والمص لا ينكر ذلك التاويل بل كلامه ليس الا فى عدم
الاحتياج اليه فاعلم ذلك فان قيل الاحتياج اليه تحصيل
من كون المتكلم صفة كمالية ومن عبارات وقعت فى الشريعة
مثل

٦١٣
مثل قوله تعالى بل هو قرآن مجيد فى لوح محفوظ ومثل قوله
تعالى انا انزلناه قرآنا عربيا فان ذينك الاثنين يدلان على
ان القرآن الذى هو كلامه نزل من العلم الى العين فالمندرج
فى العلم الاجمالى القديم هو القرآن الذى هو كلام الله القديم
باعتبار هذا الاندراج وهذا خلاصة التحقيقات الاربعة
المذكورة فان الاختلاف فيها انما هى فى العبارات قلت كل شيء
من هذين الداعيين بوثيق عند العرف والمص كما لا يخفى ولا
لم يكن انقطاع الكلام فى المنتخب المتعلق به بالكلام فى العلم
العلم الكلامى احصرنا بما مر من تنقيح هذا المرام فان علمه عند
الملك العلام قوله فايما بذات الله تعالى قد عرفت ان
المراد من ذلك القيام الاندراج فى علم الله تعالى للقدم على
الايجاد فان قيل يمكن ان يقال المراد بذلك القيام نحو القيام
الصور العلمية بذاته تعالى كما ذهب اليه بعض الحكماء من ان الصور

العلمية قايمة بذاته بدون تاثر ذاته تعالى منه واستكماله تعالى
به قلت هذا انما يصح عند من قال بالتغاير بين ذاته تعالى
وصفاته ولم يقل به الا الاشعري ويمكن ان يقال ان الاشعري
لم يقل بالتغاير في الصفات الكمالية واما في غيرها فهو قايل
به ومن هذا التحقيق قيام الصور العلمية التفصيلية عند من
قال به والظان يكون الاشعري قايلا بذلك القيام فان
هذا مناف لقول الاشعري من ان الكلام النفسي امر
واحد يتكثر متعلقاته كما هو المشهور يكون قد ثبت فيما مر غير
مرة من ان الحكم انما يستفهم في الكلام او في العلم الاجمالي با
الكلام فعلى هذا يجب حمل قول صاحب المواقف على الاندراج
في العلم الاجمالي قوله والجواب ايضا ما ذكرناه اقول جواب
صاحب المواقف اولى من الجواب المذكور من وجهين احدهما ان
الاشتراك اللفظي ادعاه المجيب غير مسلم عند الخصم وثانيهما

ان



ان كلامه معنى الكلام الذي التزمها المجيب حادث باعتبار
الوجود العيني وقديم باعتبار انه راجع في علم الواجب القديم
فلا وجه للعدول عن المعنى المتعارف المشهور المسلم عند
الخصم الى غيره ومن انكر كلامية ما بين دفتي المصحف له
له مراد صاحب المواقف انه علم من الدين ضرورة كون ما
ما بين دفتي المصحف كلام الله حقيقة لا بالمجاز فينبغي ان
يكون من ينكره مطلقا وان لم يحكم بكفره مع التاويل الذي
ذكره ان شاء الله ولعل اشار بذلك القول الى انه يمكن دفع
تلك المفاسد لكن الاولى ان يختار هذا التحقيق بما مر الاشاره
اليه قوله بل هو دال على ما هو صفة حقيقية قد عرفت ما فيه
قوله فذلك امر خارج عن طعام ولا يخفى عليك حال قوله
ومن البين ان القياسين المتعارضين المذكورين جاريان
فيه ليس الا بالقياس الثاني كما قال ان شاء الله فيلزم انهم قد

قد حوا فى صغرى القياس الاول واما قوله واما ثانيا فلان
مدلول الكلام اللفظى له فيه مندفع بان يقال ان المتكلمين
وان انكروا الوجود الذهنى فقد اثبتوا الثبوت ثبوت الوجود
الذهنى فمسميات الاسامى والعبارات مندرجة عندهم
فى الاعيان الثابتة فهى عندهم قديمة باعتبار الثبوت
قائمة بذاته تعالى على نحو قيام العلم بالاعيان الثابتة بذاته
تعالى فهو من الاعيان الموجودة كالسماء والارض عندهم نعم
يرد عليه ان مدلول الكلام اللفظى امور متعددة فكيف
يصح القول بانه امر واحد فى الازل ومتعلق فيما لا يزال موجود
متعددة كما لا مدلوله بحسب التزام القوة على تاليف الكلمات
فانه فى ذاته تعالى بذاته قادر على تاليف الكلمات والقائها
وح يرجع الكلام النفسى للتكلم الحقيقى الذى هو عين الذات
ويصير النزاع لفظيا قوله فكل منا سمع كلام الله ويدل

عليه



عليه قوله تعالى وان احد من المشركين استجارك فاجره حتى
يسمع كلام الله فنحن وان سمعنا كلام الله لكن هو لا نسمعه موسى
عم فانه سمع من الله اى يكون ملقى الكلام الذى سمعه
موسى عم هو الله تعالى فهذا هو وجه اختصاص موسى
عم بانه كليم الله وهذا خلاصة الوجه الاخير من الوجوه
الثلثة المذكورة وان لم يذكر فيه قوله من جهة وهو معتبر
فى كل من الوجهين الاخيرين كما لا يخفى قوله وهو انه سمع كلام
الازلى لا حاجة الى التقييد بقوله الازلى بل لا معنى له الا باعتبار
ان للمسموع نوع من الثبوت فى الازل على الوجه الاجمالى كما
ذهب اليه بعض المتكلمين او لانه عين ذات الواجب تعالى
فيكون معنى قوله كلامه الازلى الكلام الذى كان العلم به
ازليا فيكون الازلى وصفا للكلام بحال متعلقه والحاصل
ان المسموع ليس قوام الكلام بمعنى مبدئية التكلم وهو ليس ازليا

لا باحد القابلين المذكورين الجاريين في الكلام اللفظي
في جميع الوجودات فلا حاجة الى ذكره في هذا الجواب والحاصل
ان الكلام الذي مسموع بلا صوت وحرف باعتبار الوجود
العيني له معنيان احدهما اللفظ الدال على المعنى المراد
بالقائه باعتبار الوجود الثاني البرزخي على نحو ما سمع في
المنام والعقلي نحو الالهام العقلي وثانيهما المعنى الذي هو
مقصود بالذات بالقاء اللفظ الدال عليه وهذا هو الكلام
بالحقيقة عند الغزالي نظيره هذا فان من حقيقته اظهار الصور
الكمالية سواء كان باللفظ الدال عليها او بالفعل فان
اللفظ الدال عليها انما هو حمله باعتبار الدلالة عليه وخصوص
لا دخل له في كونه حمدا فعلى هذا يكون الكلام اللفظي عنده
كلاما باعتبار انه دال على معنى هو المراد بالذات بالقاء اللفظ
بحيث لو امكن القاء هذا المعنى بدون التاء هذا اللفظ يكون

كلاما



كلاما والقائه التكلم فليس خصوص اللفظ شرطا لا في الكلام
ولا في التكلم فان قيل مطلق الكلام عنده مشترك لفظي بين
الكلام الذي هو مسموع بلا صوت وحرف بالمعنى الثاني او مشترك
معنوي بينهما او مجازي وايضا كيف يصح السماع بدون الصوت
والحرف وايضا استمع موسى عم الكلام الذي بلا صوت و
حرف بالمعنى الثاني بدون سماعيه بالمعنى الاول ام لا واما الدليل
على انه عم سمع الكلام بلا صوت وحرف قلت اما الجواب
عن الاول فهو على مذاقه ان اطلاق الكلام بمعنى ما به التكلم
على اللفظي وعلى الذي بلا صوت وحرف قلت اما الجواب
عن الاول فهو بالاشتراك المعنوي فان معناه ما ينبي عن
الواقع وينبئ عن الطلب ونحوه سواء كان الانباء والاشعار
بلا واسطة كالالفاظ الدالة على المعاني المنبئة عن الواقع كالقضايا
العقلية او المشعرة عن الطلب او التخيير او التمني كالانشائيات

فعلى هذا يتحقق الكلام في الاطلاق بالاشتراك المعنوي على
ثلثة اقسام اثنان بالاصوات والحروف ومن نظر الى معاني الالفاظ
هي المنبه عن الواقع او المشعرة عن الطلب ونحوه بلا واسطة
حكم استعمال الكلام فيها بالحقيقة وفي غيرها انما يكون
بالمجاز وان اشتهر فيه ولهذا قال الشاعر ان الكلام لفي
فؤاد وانما جعل اللسان على الفؤاد دليلا ومنهم من ذهب الى عكس
ذلك المعتزلة والنزاع ليس في اطلاق الكلام على معاني الالفاظ
واما بطريق المجاز كما هو راي المعتزلة او بالحقيقة بان يكون قسمان
من الكلام كما هو مختار الامام الغزالي او بان يكون استعماله
في الالفاظ بالمجاز المشهور كما هو راي الاشاعرة وسيجي تحقيقه
ان شاء الله تعالى واما الجواب عن الثاني فهو ان يقال المراد
بالسماع ليس الا الحضور لمن القي اليه الكلام بالمعنى الذي يتعلق
به التكلم الذي هو القاؤه والجواب عن الثالث فهو ان يقال

ان



ان يتحقق لموسى عم كالسماعين فانهما يتحققان معا مكرما
الملقى اليه متعلق معالمين للملك والثاني بالمعنى اذا لم يكن للملقى
اليه تعلق باحدهما فانما يتحقق له سماع الكلام بالمعنى
الثاني وهذا هو مقام يتمناه العارفون والجواب عن الرابع
فهو ان يقال ان الدليل على ما ذكر انه لم سمع ما سمع عم
كل من له اذن سامعة على تقدير كونه قريبا معه فان قيل
جاز ان يتحقق الكلام المسموع بالاذن ايضا ما عادة له ابدا
في النوادر قلت نعم يرهذا لتحقيق اصل السماع بجهة مخصوصة
وقد نقل ان موسى عم سمع من جميع الجهات والحاصل ان
تكلم الانسان اما يتعلق بالالفاظ اولا وان كان المقصود الاصلي
فيه القاء المعاني فسمع الملقى اليه الكلام الالفاظ ولا تحصل الكلام
الذي بالصوت قائم بالهواء واما التكلم بالنسبة الى الله في الوحي
المعاني اولا ثم القاء الالفاظ باعتبار الوجود الظلي المثالي او بلسان

الملك المنزل وجاز ان يحصل احيانا بلسان النبي القاء الالفاظ
بتبعيه القاء المعاني مما يحادها من الهواء وذلك الجواز هو
عقلي فتعلقات تكلم البارى تعالى على عكس متعلقات تكلم الانسان
غالبا فاعلم ذلك واما الالهام الالهي فهو الذى سمي الالفاظ
المتعلقة به الحديث القدسي لقاء المعاني في القلب بدون الفاظ
الداله عليها قوله كما يرى في الاخره ذاته تعالى له لمحى تحقيق ان
غير الله تعالى لا يرى ذاته الله سان المراد من العبارات الداله على
الرويه قوله وعلى هذا مذهب من يجوزه لا يخفى عليك بعد
الاطلاع على ما علم ان السماع والرويه انما هي قسمان من الاطلاع
الحضوري وبهذا يصح تعلقها بغير المحسوسات سماع غير
الصوت والحرف قد عرفت ان معنى السماع ليس الا حصول
الاطلاع الحضوري للمخاطب على ما يلقى اليه فان قيل فعلى هذا
لا يكون لخرق العادة مدخل فيه فما معنى ما يقال في هذا المقام ان هذا

نظر



نظر الطريق العادة قلت ما هو خرق العادة هنالك ان يطلع المخاطب
على المعاني التي هي الملقاة من المتكلم بدون الاطلاع على الالفاظ
الداله ثم يطلق على الالفاظ من له خصوصيه فان العادة جارية
بان يطلع المخاطب على المعاني بعد الاطلاع على الالفاظ الداله
عليها من جهة مخصوصه وثانيها ان يسمعه بصوت له لا اخفاء في
انه اذا كان سماع الصوت من جميع الجهات لم يكن الصوت متحققا في
الاعيان لان الصوت باعتبار الوجود العيني عارض قائم بالهواء فله
وضع حقيقي لا محالة فلا يسمع الا من جهة مخصوصه فعند التامل
يرجع فعند هذا الجواب الاول غاية ما فيه ان يعتبر فيه الصوت
باعتبار الوجود الظلي المثالي فان حاصل الجواب الاول ان المسموع
بلا صوت وحرف موجودين في الاعيان ولهذا سمع من جميع الجهات
وهذا المسموع لا يصح ان يكون بالصوت الموجود في الاعيان كما لا يخفى
فهذا المسموع ان حكم عليه بانه صوت فانما يصح ان اريد بالصوت ما هو

مسموع فی المنام من الاصوات فانه انما هو صوت موجود بالوجود
الظلی المثالی فتحصل الجوابین واحدا لا یغایران الا باعتبار الوجود
العبارة نعم لو حمل الجواب الاول علی ان المراد منه ان المسموع
بلا صوت وحرف مطلقا ای سواء اعتبر وجودهما العینی و
المثالی کان مغایرا للجواب الثانی فح یکون حاصل الجواب الاول
المسموع انما هو المعانی الملقاة بدون الالفاظ لا باعتبار وجودها
العینیه وبدون وجودها المثالی وحاصل الجواب الثالث ان
المسموع هو الالفاظ الموجوده فی الاعیان بایجاده تعالی بدون کسب
المخلوق ولعل انشاء الله حمل الجواب الاول علی هذا المذکور
وثالثها ان یسمع له هذا الجواب لیس موافقا للنقل المذکور ایضا
علی هذا الجواب یلزم ان یسمع من هو قریب من الشجرة المشهوره
او الظهور ولیس کذلک فان الوحی علی الانبیاء عم لم یسمعه
غیرهم من حاضرین فالحق هو الجواب الاول المتضمن للجواب
الثانی



الثانی فان تحقق الالفاظ باعتبار الوجود الخارجی علی الانبیاء
الذی هو التحقیق فی الهواء لیس شرطا فی الوحی بل ظهوره
فی لسان الانبیاء وایجاده تعالی ایاه فیه وان جاز مقارنتها باعتبار
مجرد الاحتمال العقلی قوله وانما الکلام هو المجتزع ما فی لسان
الملک هذا الاختراع لا یخلو اما ان یکون فی عالم الملک او عالم
المثال او عالم الملکوت وعلی اللسان استعمال اللسان انما یکون
علی سبیل التشبیه وجمیع الاقسام الثلثه واقع علی طبق کلام
اهل الشریعه واما الحکماء والمحققون فهم القایلون با
لقسمین الاخیرین فالکلام المنزل او لا یکون بالصوت القائم
بالهواء ضرورة ان الانزال من الملکوت متقدم علی الانزال
فی عالم المثال المقدم علی الملکی ولا یخفی علیک ان وجود
الالفاظ فی عالم الملکوت انما هو وجود ظلی وهو الوجود الذی
یسمی الاشراقیون فی باقی عالم الملکوت مثالا بالنسبه الیه فاعلم

ذلك فالحاصل ان الكلام اللفظى له اربع اعتبارات لكل اعتبار
منها الحكم عليها بان له يحوز من الوجود والامكان بالمجاز احدها
باعتبار انه قايم بالهواء وبهذا الاعتبار موجود فى الاعيان
ولبس الاجزاء قار فى الوجود وثانيها اعتبار تحققها فى
العالم اللطيف الذى سمى العالم المثالى ويكون فى هذا العالم
حدوث بالتدريج وبقاء لجميع اجزائه واما انه يمكن ان يكون
له حدوث فى العالم دفعة كحدوث نفسه الحادث فى قطعة الشمعة
من قرع الخاتم المنقوش عليها فهو محتمل عند العقل وداع
لبعض وقوعه وثالثها اعتبار انه راجع فى عالم المجردات
وتحققه فى هذا العالم دفعى حدوثا مع البقاء ورابعها انه راجعه
فى العلم السابق على الممكنات وهذا الاعتبار لم يحكم عليه با
الحدوث ولا يكون مخلوقا وكان سائر الممكنات شريكا فى ذلك
الاندراج فجميع ما يندرج فى هذا العالم الاجمالى الازلى الذى

هو

هو عين الذات ومغاير بالاعتبار للعلم والقدرة وغيرهما من
ساير الصفات الحقيقية التى هى عين الذات ولما كان عند
المحققين ما وجد فى الذهن موافقا لما وجد فى الخارج فى
الحقيقة كان الالفاظ بحيث الموجودة فى الخارج موافقة فى
الماهية للالفاظ الموجودة فى الاذهان والمجردات ولذلك كان
للكلام اللفظى فردان كل منهما لو استعمل فيه الكلام كان
حقيقة وهذا هو منشاء لما اختار محمد الشهرستانى فى تصحيح
كلام الاشعرى من ان الكلام اللفظى عبارة عن الالفاظ الذ ظ ه
باعتبار وجودها الذهنى لكن لا يصح الحكم بانه قديم الا باعتبار
انه راجع فى العلم القديم الذى هو عين ذات الواجب تعالى
فيكون بالحقيقة العلم الذى هو عين ذاته لا باعتبار العلم
الاجمالى هو عين ذات الواجب فزعا وليعلم ان الكلام النفسى
على المشهور انما هو فى الالفاظ الموجودة فى الاذهان من حيث هى

تاكيد عن الامور الخارجيه او مقتضيه للطلب او مشعرة بالتمني

ونحوه ايضا فلا يصح الحكم على العلم الاجمالي لمقدم الذي هو غير

زايد على الذات الواجب تعالى بانه قديم فيراد الكلام الحقيقي

الذي هو الصفة اعا الازليه اقول الكلام الحقيقي الذي

هو غير زايد على ذات الواجب فان ذاته تعالى باعتبار

ذاته يقتضي القاء الكلام الى الغير والتكلم الحقيقي هو عبارة

عن ذاته من حيث هو يقتضي القاء الكلام المعنوي او

اللفظي الى من يصح ان يكون مخاطبا وهذا معنى غير العلم

والقدرة وغيرهما مما من باقي الصفات الحقيقة الذي

بلا اعتبار قوله احتراز عن ذهاب الوهم الى الحقيقي الازلي

انما هو بمعنى التكلم الحقيقي الذي هو عبارة كون الواجب بحيث

يقتضي اقتضاء الكلام اللفظي او معناه الى المخاطب او بمعنى

التكلم الحقيقي الذي هو عبارة عن كون الواجب بحيث العلم

الاجمالي



الاجمالي الذي هو غير زائد على ذاته تعالى فحينئذ يكون معنى

الكلام الحقيقي الازلي العام فوصفه بالازلي وصف بحال متعلقه

فاعلم ذلك ولا يخفى عليك ان المعنى الاول كاف في الاعتذار

المذكور فلا حاجة الى اعتبار المعنى الثاني الذي منه ارتكاب

كل لحق الوصف بالازليه لكن قوله على ان اطلاق اسم المدلول

له لا يلائم الا الى الثاني والجواب ان كلامه في الازل انما هو

التكلم الحقيقي الذي هو غير زائد على الذات الواجب وبمعنى العلم

الاجمالي بما يتعلق به التكلم الحقيقي الذي هو غير زائد على

ذاته وهو ايضا غير زائد على ذاته قوله وتحقيق هذا مع

القول الزايد بان الازلي مدلول الكلام اللفظي قد عرفت

ان الحق ان الكلام انما هو بمعنى التكلم الحقيقي او بمعنى العلم الاجمالي

مدلول الكلام اللفظي وبذلك يندفع التعسر الذي ذكره

قوله وكذا لقول بان المتصف بالماضي لاحقا في ان المتصف

الماضي ومقابله وهو المعنى الذى هو مدلول اللفظ بالحقيقه
وينبغيه اتصافه باحد ما يتصف اللفظ الحادث به فيكون
المدلول اللفظ الحادث حادثا لا محاله فالمدلول الذى
هو ازلى ليس ازليه الا باعتبار العلم الاجمالى الذى هو عين
ذات على ذاته تعالى فوصف المدلول بالازلى انما هو وصف
بحال المتعلق كما مر غير مرة فلا يعتبرح وسيأتى زيادة
بيان كلك قوله دون المعنى القديم لا يشبهه فى ان لا معنى
للمعنى القديم عين العلم الاجمالى المدلول الالفاظ وينافى جب
حمل كلامهم على احد المعنيين المذكورين ولعل مرادهم بمدلول
الكلام اللفظى انما هو المدلول الالتزامى الذى هو الكلام
بمعنى التكلم والازلى الذى هو غير زايد على ذاته تعالى
فيندفع البعض المذكور عن كلامهم بلا تمحل قوله واجاب
عن عبدالله بن سعيد القطان هذا صريح فى ان المراد بالكلام

الكلام



لكلام الازلى ليس معنى التكلم الحقيقى الذى هو غير زائد
على ذاته تعالى عند المحققين اذ العلم الاجمالى بالكلام
الذى هو ما به التكلم فان هذا الكلام لا يصح الا باعتبار
هذين المعنيين ولا يعقل قوله قلنا المراد انه لا يخفى
عليك ان هذا ايضا انما يصح ان لو كان المراد بالكلام
الازلى احد من المعنيين المذكورين فحاصل كلام الاشعرى
ان واجب الوجود متكلم فى الازل ولا يحتاج الى تكلمه
فى امر زايد على ذاته تعالى من حيث هى يقتضى القاء الكلام
على المخاطب تكلم ولا يحتاج الى ما به التكلم فان ذاته احضار
ما به التكلم وانكشافه بذاته تعالى علم اجمالى مما تكلم
تعالى علم اجمالى مما تكلم تعالى به فذاته تعالى كاف فى التكلم واحضار
ما به التكلم له نحو فما به التكلم له نحو من الوجود باعتبار اندراجه
فى المعلومات بالعلم الذى هو غير زائد على الذات فان الا بسان

وتكلم ومباية التكلم وهو الصور الخيالية للالفاظ والصورة
الثانية للمعاني والالفاظ وفي التكلم محتاج الى اللسان وفي
مباية التكلم الى الخيال وما في الحكمة واما ذات الواجب تعالى
غير زائد على ذاته معه ولا يحتاج ايضا الى امر زائد على
الذات في العلم بماية التكلم فعينية ذاته تعالى لما به التكلم
نسبة الصورة الخيالية للالفاظ الينا فذاته تعالى من
حيث هو منشاء الانكشاف والالفاظ ومعانيها نحو
من الوجود الاجمالي وهذه باعتبار ما لو ثبت ذلك ترجع
الوجود ذو تلك الوجود وتلك الوحدة الى العلم الاجمالي
بهما ولذا قيل الكلام النفسي القايم بالمتكلم هو شامل
اللفظ والمعنى فيكون كلام الله هو كلام النفسي باعتبار
ذاته انه مثبت في صقع الربوبية في مكمن الغيب نحو
من الثبوت العلمي في تصحيح كلام الاشعري وبالجملة ليس للمعركة
نزاع



نزاع الا معاني في تحقيق المذكور بل مراعاة ليس الا في
اطلاق الكلام بمعنى مباية التكلم على علمه تعالى الاجمالي
بما به التكلم بالحقيقة وهم محققون في ذلك وغاية توجيه
الاشعري ان يقال بذات الواجب تكلم ازلي على زايد
على ذاته وللتكلم الازلي وما به يتعلق ذلك التكلم في الازل
وهو الكلام الازلي بما يتكلم فالعلم الازلي بما يتكلم به هو ما
يتعلق التكلم الازلي ولا لفظي بالكلام النفسي الا ما يتعلق
به التكلم وفي هذا التوجيه تمحل فان التكلم الازلي لا يتعلق
ولا بما هو معلوم بالعلم الازلي ونهاية تاويل كلامه ان
يقال محقق في الانسان التكلم والية التكلم وهو الالفاظ
الموجودة في الاعيان وعلم بتلك الالفاظ وهو الكلام
النفسي عنده ما يتعلق التكلم بمعلومه وبهذا الاطلاق
اطلق الكلام الازلي على العلم بالكلام اللفظي الذي هو

متعلق التكلم وهذا الاطلاق ايضا لاينطبق على مذهب المعتزلة وايضا
على تقدير صحته انما يصح في العلم الذي هو عين المعلوم
لا العلم الاجمالي المذكور والغرض من هذا التطويل بيان
ان كلامه بلا تاويل باحد المعنيين المذكورين في معنى
الكلام الذي لا يصح اصلا **قوله** وهذا الجواب مشهور بين
الجمهور وكلامهم متردد والتحقيق ان ذاته تعالى بذاته يقتضي
التكليف حكم بان المعدوم مامور في الازل بمعنى الامتثال
الامر محقق في الازل ومن نظر الى استمرار الازل وهو منشأ
الامر الى زمان وجود المامور ذاته بعد وجوده يصير مامورا
بالفعل اللفظي باعتبار وجوده حكم بان المعدوم ليس مامورا
في الازل **قوله** السادس ان الكلام له جميع هذه الادلة انما
تنهض في الكلام اللفظي باعتبار وجوده العيني وفي معنى
كونه مدلولا بالفعل وجميع الاجوبة مبنية على ان الكلام

الازلى



الازلى هو التكلم الحقيقي الذي هو امر واحد غير زائد على
ذاته تعالى والعلم الاجمالي بالكلام مع اقترانه باقتضائه
القاء الكلام الاعلام وهو امر واحد غير زائد على ذاته
عند المحققين ليصح اتصاف البارى تعالى بالتكلم بمعنى
خلق الحروف الدالة له الاولى ان يقال بمعنى خلق الكلمات
الدالة على المعاني والعلم ان التكلم حادث هو خلق الكلمات
المذكورة بالفعل مع قصد الاعلام للمخاطبين وهو امر
اعتبارى واما التكلم القديم فهو كون ذاته تعالى بحيث يقتضي
القاء الكلام الى المخاطبين حين وجودهم وهذا هو الكلام
الازلى هو صفة لذاته هو وهذا صفة لذاته تعالى وهذا
صفته تعالى غير العلم والقدرة **قوله** والاشاعرة قالوا
المتكلم من قام به الكلام واقول لفظ المتكلم انما اشتق
من التكلم لمعناه بحسب اللغة انما هو من قام به التكلم

فالتكلم من قام به معنى التكلم لا بمعنى ما به التكلم فان ما به
التكلم باعتبار الوجود العيني انما قام به ايجاده والقاده الى
المخاطب للاعلام قوله لا من اوجد الكلام ولو في محل
اخر ولا خفاء في ايجاده الكلام بقصد الافاده والاعلام و
هو التكلم ومراد من قال ان المتكلم من اوجد الكلام على
قصد الافادة والاعلام قوله للقطع بان موجد الحركه له
لا يخفى ما فيه وان المتحرك ما قام به الحركه لا ما قام به التحرك
وهذا لا يسمى من حد الحركه في جسم متحركا ولا يخفى بظاهره قوله
وان علمنا ان موجد له لا يخفى ما فيه فان الايجاد الماخوذ
من تعريف التكلم هو الالقاء على قصد الاعلام سواء كان
ايجادا اصطفائيا او لا ففي الصورة المذكوره الملقي هو التكلم
فانه لقصد الاعلام بالقاء الكلام وان كان موجد الكلام
هو الله تعالى قوله فالكلام القايم بذات الباري تعالى قد

عرفت



عرفت ان الكلام القايم بذاته هو بمعنى ما به التكلم وهو الالفاظ
الداله على المعاني ومعانيها الداله على امور اخر بناء على
التقسيم المذكور في شرح كلام الغزالي فان كلا منهما حادث
قوله فالمعنى بالذي يجده في نفسه له لا يخفى ما فيه فان
هذا المعنى ايضا يكون حادثا فكيف يصح ان يقوم بذاته تعالى
كالالفاظ وعلى هذا يصح انكار المص في معرفته فان اطلاق
الكلام النفسي القديم على معاني الالفاظ الحادثه غير معقول
وهذا معنى قول المص والنفساني اي الكلام النفسي القديم
وهو معاني الالفاظ غير معقول فان قيل مراد من قال
بالكلام النفسي القديم ان العلم الاجمالي بالكلام النفسي
قديم قلنا هذا تاويل فيه ارتكاب مجاز في مقابله الخصم
المحق يشم منه رايحة نفسانيه والتعصب ولهذا قال بعض
الفضلاء ان في قول المص والنفساني اشعار بان اثبات

هذا الكلام بارتكاب التمحل لا يخلو عن النفسانية والتعصب
قوله وقد شرحناه في مبحث المسموعات له اقول قد ذكر
في ذيل المبحث المذكور ان المعنى النفسي الذي يدعون انه
قايم بنفس المتكلم ومغاير للعلم في صورة الاخبار عما لا يعلم هو
ادراكه لمدلول الخبر عن حصوله في الذهن مطلقا ولا
يخفى عليك ان هذا المعنى ليس مغايرا للعلم بمعنى الادراك المطلق
وقد استوفينا الكلام في الحاشية المعلقة على المبحث المذكور
قوله فالشيخ الاشعري لما قال الكلام هو المعنى النفسي فهم
الاصحاب له اقول لو كان باعث الاصحاب مجرد ما ذكره امكن
ان يحمل كلامه بان يقال مراده بالكلام الذي هو المعنى النفسي
الكلام بمعنى التكلم اي كون الذات بحيث تصح القاء الكلام
الى المخاطبين وح يصح كلامه بلا تاويل الى ما ذكر صاحب
الموافق ولعل باعث الاصحاب مع ما ذكره ضميمة اخرى قوله

وهو



وهو القديم عنده هذا انما يصح ان لو كان المراد بمدلول
اللفظ الالتزامي الذي هو التكلم القايم بالمتكلم كما مر واما
المدلول المطابقي ولا خفاء في انه لا فرق بينه وبين اللفظي
في كونهما حادثين وفي التاويل الى لعلم فان اللفظ مثل حال
نعوت ومدلوله المطابقي بيان في الحدوث قوله هو القديم
عنده هذا انما يصح ان لو كان المراد بمدلول اللفظ الالتزامي
الذي هو التكلم القايم بالمتكلم كما مر واما المدلول المطابقي
ولا خفاء في انه لا فرق بينه وبين واما العبارات فانما سمي
كلاما له اقول المتبادر والمشهور في استعمال الكلام انما
هو العبارات والالفاظ الداله هذا علامه كونه حقيقه
فيها ولهذا قال المص في شرح رساله العلم الاصل في الكلام
هو المولف من الحروف المسموعة داله ما يوضع على ما قصد
دلالته عليه لتحصيل التفاهم بين اشخاص النوع ووجوده

لا يتحصل الا بعد العلم بالمعاني وبعد اجزاء المولف حتى يمكن
ان يولف الكلام منها فبعض الناس كالمنطقيين يطلقون
اسم الكلام على ذلك النقش في الذهن وبعضهم يطلقون
على ذلك العلم والمتكلمون يصفونه تعالى بالكلام لورود
الشريعة بذلك اذ لولاه لما توهم العوام الوحي فمنهم من قال
انه هو العلم انه زايد على العلم قديم غير مولف ولا مسموع
ولكن منهم من قال انه زايد محدث او قديم مولف ليس
مسموع يطابق المسموع ومنهم من قال انه مولف مسموع و الذي
يقولونه مع ذلك انه قديم لا يتفكرون في معنى قولهم انتهى
اقول قد اشار بقوله الاصل في الكلام الان معنى منه المعاني
المغايرة لهذا المعنى اذا استعمل فيه الكلام والكلمات بانه مجازي
كمعاني الالفاظ والموجودات العينية والعلم بالالفاظ كما ورد
في حق هو عيسى عم وكلمة القاها الى مريم عليها السلام وقال

الله



الله تعالى اليه يصعد الكلم الطيب وقال امير المومنين انا الكلام
الله الناطق قيل من بسايط الموجودات حروف ومركباتها
كلمات فان قيل يمكن اثبات اللغة بالقياس كما هو المشهور
فيمكن اثبات ان الكلام موضوع لما يعم الالفاظ والمعاني
فان كلامه بالالفاظ الموضوعة انما يكون لاجل كونه حكاية
عن الواقع كما عن الواقع كما في الاخبار او مشعر للطلب و
نحوه كما في الانشاءات وتلك الحكاية وذلك الاشعار
انما يوجدان بالذات في معاني الالفاظ وبذلك يعلم ان
كلا من الالفاظ الموضوعة ومعانيها كلام وايضا الكلام
الذي ينقسم الى الامر والخبر والنهي وامثالها ان يكون
الحقيقة معاني الالفاظ الموضوعة ومعانيها كلام وايضا
الكلام الذي ينقسم الى الامر والخبر والنهي وامثالها ان
يكون الحقيقة معاني الالفاظ الموضوعة فان الخبر ما يحتمل

الصدق والكذب والامر ما يقتضي الطلب والصدق والكذب
انما عرضنا للمعاني بالذات وكذلك اقتضاء الطلب ونحوه انما
هو من عوارض المعاني وايضا اذا قيل في الامر بالقيام مثلا
بالعربي او بلغة اخرى لا يختلف الامر ما بحقيقته وان اختلف
العبارات وهذا هو الباعث للحكم بان الكلام بالحقيقة
هو معاني الالفاظ المؤلفة الموضوعة فلنا على كل من التقديرين
المذكورين لا يصح الحكم على الكلام بانه صفة لذات الحق قديم
الا بتاويله الى العلم الاجمالي كما اختاره الطائفة المشار اليها
بقوله ومنهم من قال بانه هو العلم او الى العلم به مع ضميمه
اقتضاء الذات لا بقاء المخاطبين كما ذهب اليه الطائفه
المشار اليها بقوله ومنهم من قال بانه زائد على العلم قديم غير
مؤلف ولا مسموع واما من قال انه قديم مؤلف ليس بمسموع
وزائد على العلم فلا يصح على مذهب من قال بالعلم التفصيلي

القديم



القديم وكان معنى زيادته على العلم ان له ضميمه قصد القائه
الى المخاطبين وقوله ومنهم من قال انه مؤلف مسموع اشارة
الى ما اختاره من مذهب المعتزلة والذين يقول له اشارة
الى مذهب الحنابلة وقوله لا يفكرون في معنى قولهم اشارة
الى انهم لا يفهمون معنى الحدوث والقدم قوله فيكون الكلام
عنده واعترض عليه انه كيف يتصور ان يكون الصفة
القائمة بذاته تعالى والاصوات القائمة بنا متحدة بالحقيقة
حتى يصح ان يقال تلك الاصوات قائمة به تعالى عن عرر
بيت وفيها مرتبة يفصله الا انه ثم قال ذلك لنا في هذا
المقام كلامه يقتضي تمهيد مقدمه وهي ان صفة التكلم
فينا عبارة عن قوة تاليف الكلمات التي هي مرتبة لنا في الخيال
وفي بعد تمهيد هذه المقدمه اقول ان صفة التكلم القائمة
بذاته تعالى في علمه القديم بغير واسطة فهذا تكلم خطاب

سوجه الى مخاطب مقدر وامتيازه عن الملاحظ فان كلام غيره تعالى
معلوم له وليس كلامها نفسيا هذا الذي ذكرنا ليس ما ذهب
اليه الحكماء من ان كلامه تعالى ولا ما ذهب اليه حنابلة ومن
حذ وحذوهم وليس مثل كلام صاحب ذو العقل له اقول ذلك
انما يكون خارجا عن طور العقل باعتبار الوجود الخارجي واما
باعتبار الوجود الخارجي واما باعتبار الوجود العلمي او العقلي
او الظلي او المثالي فليس خارجا عنه وبهذا الاعتبار قيل ان
كلام الله بمعنى التكلم على اقسام سبعة احدها التكلم الحقيقي
الذي هو غير زايد على ذاته تعالى باعتبار ذاته بحيث يقتضي
الاوامر والنواهي وشبههما وثانيها الالقاء للاخبار الى المخاطبين
وهو الذي يسمى بالخطاب القديم وثالثها هو التكلم الذي
بينه تعالى وبين المجرد القدسي وهو القاء الواجب ما يحكم
ويوجد ورابعها التكلم النفسي الذي هو القاء الواجب الى النفوس





المجرده الاحكام والاخبار خامسها التكلم المثالي الذي هو القاء
الالفاظ المثالية الدالة على المعاني المقصودة الى النفوس الانسانية
في عالم المثال وسادسها التكلم الذي هو القاء الالفاظ الدالة
على المعاني المقصوده الى النفوس الانسانية في عالم الملك
وما راى كل تكلم بكلام لا يليق به بمعنى ما به التكلم وهو ان
الكذب في كلامه الذي عنده له رد ذلك لان الكلام الصادر
عنهم بمعنى التكلم ما يفعل والكلام بمعنى ما به التكلم ليس
حلو الالفاظ الدالة على المعاني قوله وهو سبحانه تعالى لا
يفعل القبيح اصلا وان كان مشتملا على حسن كالكذب
النافع فيندفع ما قيل من ان الكذب قد يكون حسنا لكونه
نافعا وذلك لان الكذب النافع يخرج عن كونه قبيحا و
ان كان له حسن بوجه ما ومعنى قوله لا يفعل القبيح انه لا يجوز
ان يفعله لموافق المدعى يرجع الصدق والكذب انما هو المعنى

اقول القاء الكلام اللفظي وايجاده على ثلثة اقسام احدها ايجاده
بدون قصد القاء المعنى المقصود منه وثانيها ايجاده مع قصد
الالقاء للمعنى المقصود منه بدون الاعتقاد للتعلقه بل به مع
الاعتقاد بنقيضه وثالثها ايجاده مع الاعتقاد بمدلوله
ويلزم من كذب اللفظي الكذب في الكلام النفسي الذي هو
الصفة القايمة بالذات لا في الصورة الثالثة ولا في الصورتين
الاوليين فلا يلزم من كذب اللفظي الكذب في الكلام النفسي
الذي هو الصفة القايمة بالذات لا في الصورة الثالثة ولا
في الصورتين الاولتين فلا يلزم النقض في الصفة بمجرد خلق
الحروف الكلمات الدالة على المعاني الكاذبة في الاجسام وهذا
خلاصة مقصود السند المحقق قوله ولما كان الكلام اللفظي
فاذ عرفت ان مدلول الكلام اللفظي المطابقي ليس صفة لذاته
تعالى كالكلام اللفظي ولا امرا واحدا عما يكون الصفة القايمة بذاته

هو



هو العلم الاجمالي بالكلام وعد قوله ولا يخفى انه لا يلزم من
كذب الكلام اللفظي الذي هو من افعال النقص في الصفة
اذ لا يعلم من العلم القصوري الخبر الكاذب الملقي بعض في
الادراك لكن لقايل ان يقول في مجرد القاء الكلام الكاذب
صفة ادراكية بعض وهو تعالى منزه عن النقص فاعلم
ذلك لكن لقايل ان يقول في مجرد يعلم بالضرورة ان من
علم شيئا الله لا خفاء عليك ما فيه المنع الظاهر قوله لا يمكن
الجواب عنه مثل ما ذكرنا في الوجه الاول لا يخفى عليك ان هذا
الوجه كالوجه الاول في اجراء جواب انشاء الله ولا يندفع
عنهما الا بما ذكرناه وتفصيل اجزائه في هذا الوجه ان يقال
كذب الكلام اللفظي انما يكون بكذب الكلام النفسي
فلو كذب الكلام اللفظي كذب الكلام النفسي وكذبه
انما يكون قديما بما ذكر في الدليل قوله فلا يجوز ولحدوث

صفة اللفظي له اقول يجوز حدوث كذب الكلام اللفظي الذي
لا يمكن ان يتحقق بدون كذب الكلام اللفظي على ما زعمه
انشاء الله مستلزما لتجويز كذب الكلام اللفظي وهو باطل
لما مر فلا بد ان يقوم به معنى البقاء له اقول كلي من السر
مدية والبقاء امر انتزاعي ينتزع من الذات الواجب باعتبار
ذاته فقيامه ليس الا على نحو قيام الامور الانتزاعية اي
كون من السرمدية والبقاء امر انتزاعي ينتزع الذات بحيث
ينتزع عنه فزيادته على الذات ليس الا في التعقل لا في الخارج
واما في زيادته على الوجود فلاعتبار لاشتماله على معنى
زايد على الوجود على وقت الاستمرار فان اراد المص بقوله
ونفي الزايد نفي الزيادة على الذات كان مراده نفي الزيادة
في الخارج اي ذات الواجب باعتبار ذاته سرمدي وباق بلا انضمام
اليه في الخارج وان اراد نفي الزيادة على الوجود الانتزاعي كان

مراده



مراده نفي الزيادة بالذات بناء على ما مر ولا يخفى عليك ان الاخير
لا يلائم جعل قوله نفي الزيادة الزايد معطوفا على قوله سرمديه
قوله وليس ايضا عبارة عن الوجود بل زايد عليه
لعل المراد منه ان البقاء صفة للوجود بناء على انه عبارة
عن استمراره قوله وبعض بالحدوث ولقائل ان يقول ان
الحدوث صفة للوجود بناء على انه عبارة عن مسبوقية الوجود
بالعدم قوله وذهب الاكثرون الى انه صفة زايدة له
لا خفاء عليك ان شاء الله بتلك الزيادة الزيادة
على الذات مطلقا اي كل طرفي الذهن والخارج اتجه
على ان الدليل المذكور لا يدل عليه انما يدل على عدم زيادة
في الخارج وان الدليل لا يكون موافقا لما ذكره المص من ان
وجوب الوجود يدل على نفي الزيادة في اول الالتزام ان دليل
الاول انما يكون على سبيل التبعية لا على قصد شرح الكتاب

كالدليل الرابع ولا يخفى عليك ايضا ان كلام المص ليس الا
فى عدم زيادة الزيديه التى هى نفس من البقاء وكلامه
انشاء الله فيما نقله وذكره لا يدل اعاهو فى عدم زيادة
البقاء الذى هو اعم من السرمديه فلا يكون الشرح
موافقا للمتن ولعله لما لاحظ ان الدليل الدال على عدم
زياده البقاء موافق للقوم يعلم من جزئياتها فى عدم زيادة
السرمديه كما هو مراد المص واعارض المص السرمديه
فى التعرض لان اثباتها واثبات عدم زيادتها مستلزمان
لاثبات عدم البقاء وعدم زيادته قوله احدها دون
المعقول منه استمرار الوجود هذا الدليل ان تم لم يدل الا على
عدم الزيادة على الوجود لا على الذات كما هو المص لا يقال لما
كان الوجود عين الذات الواجب لم يكن السرمديه والبقاء
زايدا على الوجود لم يكونا زائدتين على الذات لانا نقول اغا هو

استمرار



استمرار الوجود الانتزاعى الذى هو مغاير للذات فباعتبار
الدليل الاول الذى ذكره انشاء الله يكون كل منهما عبارة
عن الوجود الانتزاعى عن الجسم لا يكونا زايدتين على
الوجود الانتزاعى الذى هو زايد على الذات فى التعقل
نعم لو كان المراد بعدم الزياده عدم الزياده فى الخارج
تم ذلك الدليل قوله والشريك معنى وجوب وجوده
الذى هو تاكد الوجود وحقيقه الوجود الصرف التى قد
مر الاشارة الى وحدتها التى هى بديهية حدسية تدل على
نفى الشريك فى الوجوب ان لا يمكن تعدد الواجب بالذات
لان حقيقه محض الوجود من حيث هو موجودة بل حقيقته
محض الوجود او لا فرق بينهما باعتبار المراد واما ان يقتضى
التعدد واما ان لا يقتضى وعلى الوجه الاول وعلى الوجه
الاول لزم عموم الكثير بل واحد وهو بط قطعا فتعين الثاني

ضرورة فصار لاحدهما يقتضي الاحتياج الى الممكن الذي
لا اقتضاء له اصلا وايضا لا خفاء في ان ذلك الاحتياج
يعود الى حقيقة محض الوجود وانما كان حقيقة وجوب الوجود
التعين او التكفين شرط التحقق فيه وعلى التقديرين لا يتحقق
بدون ذلك المحققين وان كان لغيره مدخل في تحققه
فيه وذلك الغير ممكن لا محالة وليس في الممكن اقتضاء
باعتبار ذاته فيعود هذا القسم ايضا الى اقتضاء حقيقة وجوب
الوجود فحقيقة تقتضي الوحدة ونفي الشريك وايضا حقيقة
وجوب الوجود الذي هو محض الوجود يجب ان يكون بصرافته
وخصوصيته موجودا ولا يتصور في خصوصيته المعنى الواحد التعدد
لتساوي مراتب الاعداد فوق الواحد فواجب الوجود موجود
واحد لا شريك له في خصوصيته الوجود ووجوب الوجود وحدته
عبارة عن وجوده بلا شريك ونظير وايضا صرف الوجود موجود

واحد



واحد من حيث هو موجود لا يتوهم كثرته وتعدده فصرف
الوجود موجود باعتبار ذاته ولا يتكثر من حيث هو موجود
وهو المط الا لنفي الوحدة واجب الوجود الا لكونه موجودا
بدون الكثرة وبهذا قيل الوحدة في واجب الوجود من لوازم
ونفي الكثرة دون غيره من نفي الكثرة من لوازم الوحدة
وايضا حقيقة الوجود المحض لا يمكن ان لا يقتضي عدم كثرة
الافراد والا لكان لغيره مدخل في ذلك الاقتضاء وغير
محض الوجود يحتاج التحقق الى الوجود فيعود اتصال الغير
بالحقيقة الى اقتضاء الوجود فاذا كان وجود المحض يقتضي
عدم الكثرة الافراد كان باعتبار ذاته واحدا لا شريك له و
هو المط وبالجملة جميع براهين اثبات وحدة الواجب موقوف
على اتحاد وحدة حقيقة الوجود الحقيقي الذي هو عبارة يتحقق
الموجودات وهو الذي نعبر عنه بوجوب الوجود وتلك الوحدة

بل بديهية حدسية وهذا اظهر من الشمس عندي فان الوجود
الحقيقي الذي باعتبار يكون الموجودات متحققة هو شمس
عالم العقول والنفوس بل نور السموات والارض وهو في غاية
الظهور وبه ظهور كل شيء وادراك كل ذي ادراك وكان
وحدته بحسب الحقيقة ظاهرة عند كل من له وجدان صحيح
وقد مر تنبيهات كثيرة عليها فيما سبق وبه يندفع شبهة
ابن كمونة الذي ما سماها افتخار الشياطين ويرجع الى
البراهين المشهورة في الكتب فمنها الدليلان المذكوران
في الشرح احدهما انه لا يمكن تعدد الواجب والا فالتعين
الذي به الامتياز ان كان نفس مهية الواجب او متعلقا بها
او ملازما لها فلا تعدد وان كان معللا بامر منفصل فلا
وجوب بالذات لامتناع احتياج الواجب في نفسه الى امر منفصل
لان الاحتياج في الوجود اذ الشيء ما لم يتعين لم يوجد انتهى اقول

بلسم



بل مهية الواجب حقيقة محض الوجود فان الوجوب هو موكد
الوجود وذلك لانه قد سبق ان الوجود الحقيقي ليس زائدا على
حقيقة الواجب لا في العقل ولا في الخارج وايضا قد مرت
التنبيهات على ان الوجود الا امر عيني واحد والغرض منها التنبيه
على ان الوجود الحقيقي واحد على ما مر تفصيله والحاصل ان الوجود
الحقيقي فهو امر واحد عين حقيقة الواجب لا يخلو عن الاقسام
الاربعة المذكورة التي رابعها مح بالبديهة والاقسام الثلثة
مستلزمة لمط فاندفع ما اورد انشاء الله تعالى لافتخار
الشياطين بقوله هذا من قبيل اشتباه المفهوم بما صدق
فان المهية الواجبة اريد منها في اول شقي الترديد مفهومها
وفي الاخر ما صدقت هي عليه لتسليم الكلام فان قوله
ان كان نفس المهية فلا تعدد ان اريد بالواجب ما صدق
هو عليه ورد منع اللزوم فانه يجوز ان يوجد واجبان كل

منهما مسلما نفس ذاته فلا يخفى رد وكذا قوله وان كان معللا
مابر منفصل عينا لواجب فلا وجوب بالذات ان اريد
به المفهوم ورد المنع على الملزوم فانه يجوز ان يكون بعين
كل واجب متعدد لامابر منفصل عن مفهوم الواجب اعنى
ذات الواجب بلا محذور انتهى اقول ذلك الاندفاع لانه قد مر
ان الوجود الذى تعالى بانه غير حقيقة الواجب وذاته
انما هو الحقيقى الذى يصدق بوجه الممكن بديهى وقد مر
ان الحكم بكونه واحدا بديهى حدسى بحدس بوحدته عند ملاحظة
الوجدان وما يوخذ باعتباره وملاحظة وحدة الوجود لا
سلبى فعلى هذا نقول مراد المستدل الدليل من قوله الهيه
الواجبه الوجود الحقيقى الذى قد مر الاشارة الى وحدته والى
كونه عين حقيقة الواجب هو لا يخ الاقسام التى رابعها ساقط
بالبديهه والثلثه الباقيه مستلزمه للمط واما قال الشارع

الله



الله بعد ما ذكره من قوله لا انفصال هى ذات الواجب هو
لا يخ الاقسام التى رابعها ساقط بالبديهه والثلثه الباقيه مستلزمه
للمط واما قال الشارع الله بعد ما ذكره من قوله لا انفصال
الواجب هو لا يخ الاقسام التى رابعها ساقط بالبديهه والثلثه
الباقيه مستلزمه للمط هى ذات الواجب ومفهومه لانا
نقول نعم يكون شقا خامسا مختارا فى الجواب فلا يخفى حاله
لانه ان اريد بالواجب فى الترديد الوجود الحقيقى هو عين
حقيقته لا يتصور قسم خامس لانه لا يتصور انفصال اصلا
بين الذات ومفهوم واجب المراد وهو الوجود الحقيقى الذى
هو باعتبار ذاته موجود انما يتصور القسم الخامس ان اريد
بالواجب مفهوم الواجب الانتزاعى الذى هو مغاير للذات
فى التعقل وثانيهما انه لو كان الواجب اكثر من واحد لكان
واحد منهما بعين ضرورة فح اما ان يكون بين الوجوب والتعين

لزوم اولا فان لم يكن بل جاز انفكاكهما لزم جواز الوجوب بدون
التعين وهو مح لان كل موجود متعين او جواز التعين بدون
الوجوب وهو ينافي كون الواجب ذاتيا بل يستلزم كون الواجب
ممكنا حيث يتعين بلا وجوب وان كان بين الوجوب والتعين
لزوم فان كان الوجوب بالتعين لزم تقدم الوجوب على
نفسه ضرورة تقدم العلة على المع بالوجوب وان كان التعين
بالوجوب او كلاهما بالذات لزم خلاف المفروض وهو تعدد
الواجب لان المعلول لازم غير مختلف فلا يوجد الواجب
بدونه وان كان تعين الوجوب للامر منفصل لم يكن الواجب
واجبا بالذات لاستحالة احتياجه في الوجوب والتعين بل
احدهما الى امر منفصل انتهى اقول خلاصة هذا الدليل انه
على تقدير تعدد الواجب اما ان يكون بين الوجوب الذي
هو الوجود الحقيقي الذي هو الوجود المتاكد الذي يكون الواجب

موجود



موجود والتعين الذي يتشخص الواجب الواحد لزوم اولا و
على الثاني جاز انفكاك كل من الوجود المذكور والتعين
فلزم جواز تحقق التعين بدون وجوب الوجود وهو مستلزم
لكون الواجب ممكنا وعلى الاول يلزم احد الاقسام المذكورة
بعضها مستلزم للمط وبعضها مح اندفع ما ورد انشاء
الله بقوله واقول قوله لزم تقدم الوجوب على نفسه ضرورة
تقدم العلة على المعد الوجود بالوجوب فيه ان تقدم العلة
على المص الوجود والوجوب انما هو على تقدير كون المعلول
موجودا خارجيا والمعلول منها ليس كذلك لما سبق ان الوجوب
من الامور الاعتبارية ولو سلم فالموقوف غير الموقوف عليه
احدهما وجوب الذات والاخر وجوب التعين انتهى قول
ذلك لا اندفاع لانه قد عرفت ان المراد بوجوب الوجود هو
الوجود الحقيقي المتاكد الذي يتحقق الواجب باعتباره ولا شبهه

في تحققه في الخارج بكونه عين حقيقة الواجب كما مر سابقا فاندفع

المنع الاول وكذا الثاني لان وجوب الذات ليس الا وجوب

وجود الذات او بدون وجود الحقيقي الانعدام فليس بعدم

وجوب الوجود مع نفسه على تقدير كون التعين علة لوجوب

وايضا يندفع عن الدليل ما ذكر انشاء الله بقوله وايضا

قوله اما ان يكون بين الوجوب والتعين مختار ان لا

لزوم بينه وبين الوجوب ان جاز انفكاكهما لزم جواز الوجوب

بدون التعين قلنا م و انما يلزم لو لم يلزم هناك بتعين اخر

وان المراد بالتعين احد التعينات لا على التعيين فقوله

وان كان التعين بالوجوب او كلاهما بالذات لزم خلاف

المفروض وهو تعدد الواجب قوله لان التعين المعلول

لازم غير مختلف قلنا م لكن لزوم احد التعينات لا على

التعيين لا ينافي التعدد انتهى اقول ذلك الاندفاع لان المراد

هو



هو الشق الاول هو ان يراد بالتعين الواحد المعين من التعين

ولا خفاء انه اذا لم يتحقق بينه وبين وجوب الوجود لزوم جاز

انفكاك كل منهما عن الاخر فجاز انفكاك التعين وهو بط

وذلك لا يكفي في اتمام الدليل ولعل الملزوم بسببه بالتلازم

عند انشاء ولا حاجة اعتبار التلازم في اتمام الدليل المذكور

انه لا حاجة الى اثبات محالية ذلك الوجوب بانفكاكهما

جاز تحقق الوجوب بدون التعين المعين فلابد من علة

المقارنة به فاما ان يكون تلك العلة هي ذلك التعين المعين

فلزوم المحذور المذكور واما ان يكون تلك العلة امرا منفصلا

لزم ان كان الواجب فلا هذا التقدير يمكن اعتبار كل من

الملزوم والتلازم في اتمام ذلك الدليل ولا خفاء في توجيه

نظر الدليل الذي اورده انشاء الله على الدليل الا على

هذا الدليل ودفعه ملزم من ان المراد بوجوب الوجود حقيقته

محض الوجود المنزه عن المهية وان اتحاد حقيقة محض الوجود
بديهي حد شيء فقد مر التنبيهات عليه في مقصد الامور العامة
ومنها ما هو مذكور في الشفاء هو ان وجوب الوجود
اذا كان صفة لشيء وموجود له فاما ان يتعين وجوب
الوجود على سبيل الوجوب كونه صفة لهذا الشيء فلا يوجد
في غيره واما ان يكون كونه صفة لهذا الشيء المعين معللا
بامر غير مقتضيه وجوب الوجود فيكون ممكنا وقال فيه
بعبارة اخرى نقول ولا يكون غيره واجبا وان كان كونه
واجب الوجود لما هو بعينه اما ان يكون واحدا فيكون
كل ما هو واجب الوجود فهو هذا الواحد بعينه ولا يكون
غيره واجبا وان كان كونه واجبا لما هو بعينه اما ان يكون
امر لذاته من حيث هو واجب الوجود او لعلة وسبب غيره
فان كان لذاته واجب الوجود وان كان فيكون واجب الوجود وكل

ملهو



ماهو واجب الوجود وهذا المعين بعينه فلا يكون غيره واجب
الوجود وان كان بسبب موجب غير الذات هو واجب الوجود
فيكون واجب الوجود هذا بعينه بسبب فيكون هذا
ممكنا معلولا وقد فرضناه فرد الواجب الوجود بالذات ثم
ذكر فيه مقدمة رابعة في براهين التوحيد بقوله فيقول ان
واجب الوجود لا يجوز ان يكون على الصفة التي فيها تركيب
حتى يكون هناك بان يكون تلك المهية واجب الوجود
فيكون لتلك المهية انه انسان فيكون انه انسان غير واجب
الوجود مع لا يخلو اما ان يكون هناك لقولنا وجوب الوجود
حقيقة وهو مبدأ كل حقيقة وتاكد الحقيقة ويصحبها وان
كانت له حقيقة وهي غير تلك المهية فان كان ذلك الوجوب
عين الوجود يلزمه ان يتعلق بتلك المهية ولا يجب بدونها
فيكون واجب الوجود من حيث هو واجب الوجود ليس بواجب

الوجود لانه له سببا به عت هف فان الوجوب المطلق
الذى للذات لا يكون معلولا فبقى ان يكون واجب الوجود
المشار اليه بالفعل فى ذاته يتحقق واجب الوجود والا لم
يكن تفكر تلك المهية للشئ المشار اليه بالفعل انه واجب
بل حسبه لشئ اخر لاحق له وقد فرضت مهيه لذلك الشئ
بنفسه فلا مهيه لواجب الوجود غير انه واجب الوجود
وهذه هى الانيه معناه والوجود فقد صار للمهيه فلا يخ
اما ان يكون يلزم لذاتها او لشئ اخر ولا يجوز ان يكون لذات
المهية فان التابع لا يتبع الا موجودا فيلزم ان يكون للمهيه
وجود قبل وجودها وهذا مح فيقول ان كل ما له مهيه
غير الانيه فهو معلول وذلك لذلك علمت ان الوجود لا
يقوم من المهيه التى هى خارجه عن الانيه مقام الامر المعلوم
فيكون من اللوازم ولا محاله ان يلزم المهية لانها تلك المهية

واما



واما ان يكون لزومها اياها بسبب شئ ومعنى قولنا اللزوم
اتباع الوجود ومن يتبع موجود الا موجودا فان كانت
الانيه قد سمعت فى وجودها وجودا امكان متبوعه وجودا
بالذات قبلها فيكون المهية موجوده بذاتها قبل وجودها
هذا خلف فبقى ان يكون الوجود لها عن علة وكل ذى
مهية معلول وساير الاشياء غير الواجب فلها مهيات و
تلك المهيات هى التى بانفسها ممكنة الوجود وانما يعرض لها
وجود من خارج فالاول لا مهيه وذوات المهيات يفيض
عليه الوجود منه فهو مجرد الوجود بشرط سلب العدم و
ساير الاوصاف عنهم ساير الاشياء التى مهيات ممكنة توجد
به تم من البراهين التى ذكرها فيه بعد تمهيد المقدمه
ما محصله ان الواحد مما هو واجب الوجود يكون ما هو
به هو هو ذاته ومعناه اما مقتضى عليه لذات ذلك المعنى او العلم

فان كانت حقيقة الواجب لاجل نفسها هي هذا المعنى استحال
ان تكون تلك الحقيقة هذا فلا يمكن اى يوجد بغيره
وان كان تحقق هذه الحقيقة بهذه المعنى لا عن ذاتها
بل عن غيرها فيكون الوجود الخاص مستفادا من غيره فلا
يكون واجب الوجود هف فان حقيقة واجب الوجود
والواحد فقط فكيف يكون مهية المجردة لذا تين الشيئان و
انما يكون اثنين اما بحسب المعنى او السبب حاصل المعنى
واما بسبب الوضع وان كان او بسبب الوقت و
الزمان وبالجملة العلة من العلل لان كل اثنين لا
يختلفان لشىء عارض بمعنى مقارن له وكل ما ليس
له وجود الا وجود معنى فلا يتعلق بسبب خارج او
حالة خارجية فيما اذا كان يخالفه مثله فاذا لا يكون
له مشارك في معناه فالاول لا ند له ثم قال فيه وبا





بالجملة ان فصول وما يجرى مجريها لا يتحقق بها صنعه
المعنى الجنسى من حيث هو معناه له ان كانت علة
لعدم الحقيقة موجودة فان الناطق ليس شرطا
يتعلق به الحيوان فى انه له معنى الحقيقة الحيوان وحقيقة
بل فى ان يكون موجودا معينا واذا كان معنى العام هو
نفس واجب الوجود وكان الفصل يحتاج اليه فى
ان يكون واجب الوجود موجودا ففقد حال ما هو
كالفصل فى مهية ما هو كالجنس والحال ما يقع به اختلاف
عن فصل فى جميع هذا اظهر فبين ان وجوب الوجود
ليس مشتركا فيه بل لا ند له ولا شريك له قال بهمنيار
فى كتابه فالوجود الذى لا سبب له لا يصح ان يتكثر
لانه لو كان كثيرا لكان لوجود تلك الكثرة سبب ثم
قال اعلم ان كل معنى العام فاما ان يخصص بالفصل او العرض

لايفيد ان ماهية الجنس امر بالفصل والعرض لا يفيد ماهية
النوع بل يفيد قيام وجودها وحيث مهية الجنس او النوع
الوجود وقد فرض دخول فصل او عرض عليه لزم ان يكون
الفصل يفيد مهية الجنس والعرض يفيد النوع فلا وجود
الذى لا سبب له ان العرض له جنس وفصل او مهية نوعيه
وعرض شخص والفصل يفيد وجود الجنس والعرض يفيد
وجود النوع لزم ان يكون الفصل يفيد مهية الجنس
والعرض يفيد مهية النوع فللوجود الذى لا سبب له
ان فرض له جنس وفصل او مهية نوعيه او عرض شخص
والفصل يفيد وجود الجنس والعرض يفيد وجود لزم
ان يكون ما لا علة له معلولا فتبين من هذا الوجود الذى
لا سبب له والوجود الذى مهية الله لا يتكثر بالفصل
والعوارض فلا شريك لواجب الوجود بالذات وقال



فى الالهيات ان واجب الوجود بذاته لا يصح ان يكون
فيه كثرة وسور علما على وجه مختصر وهو انه اذا
كان واجب الوجود يقتضى لذاته ولا واجب الوجود
لذاته وكان شرطا فيه ان يكون مثلا لم يصح
ان يكون غيرا فلا يكون واجب الوجود
بذاته الا اذا كان سببه ما صار
ان كان واجب الوجود
لذاته لواجب الوجود
لغيره

١٢ محرم
١٣٢٨
هبة الدين